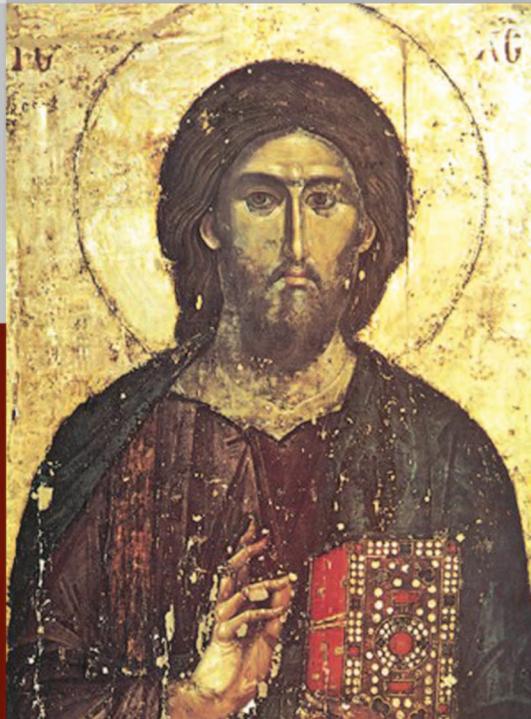


CLÉMENT LEGARÉ

La mission
continue de

Jésus

et le bérullien
Jean Eudes



Sémiotique
du discours religieux

La mission
continue de **Jésus**
et le bérullien **Jean Eudes**

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450
Québec (Québec) G1V 2M2
Téléphone : (418) 657-4399 • Télécopieur : (418) 657-2096
Courriel : puq@puq.quebec.ca • Internet : www.puq.ca

Diffusion/Distribution :

CANADA et autres pays

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.
845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8
Téléphone : (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur : (418) 831-4021

FRANCE

AFPU-DIFFUSION
SODIS

SUISSE

SERVIDIS SA
5, rue des Chaudronniers, CH-1211 Genève 3, Suisse
Téléphone : 022 960 95 25
Télécopieur : 022 776 35 27



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

La mission
continue de **Jésus**
et le bérullien **Jean Eudes**
Sémiotique du discours religieux

CLÉMENT LEGARÉ

2006



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

Catalogue avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Legaré, Clément, 1923-

La mission continue de Jésus et le bérullien Jean Eudes : sémiotique du discours religieux

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-1400-5

1. Jean Eudes, saint, 1601-1680 – Critique et interprétation. 2. Jésus Christ –
Personne et fonctions. 3. Vie spirituelle – Église catholique. 4. Sémiotique.

I. Titre.

BT203.L43 2006

232'.8

C2005-941999-7

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
avec l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération
canadienne des sciences humaines de concert avec le Programme
d'aide à l'édition savante, dont les fonds proviennent du Conseil
de recherche en sciences humaines du Canada.

Mise en pages : PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Couverture : RICHARD HODGSON

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2006 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© 2006 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 1^{er} trimestre 2006

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Parmi les sciences humaines en évolution la sémiotique est celle qui a pour objet la signification formée par et dans les langages et qui propose, pour en faire la description, une théorie explicite et des procédures d'analyse appropriées. De ce point de vue, dès l'entrée en matière, je présente le discours de Jean Eudes sur la mission de Jésus comme **objet de lecture sémiotique**, c'est-à-dire comme un ensemble cohérent de significations manifestées textuellement. De plus, afin de fournir un éclairage d'appoint au lecteur moins averti, je trace quelques jalons de **la méthodologie** utilisée; leur longueur, insolite à cet endroit, n'en signale que mieux l'importance. (D'autres instructions de même ordre seront fournies au fur et à mesure des développements ultérieurs, pour atteindre, autant que possible, à une description sémiotique adéquate.) En fin d'introduction, je présenterai un plan général, issu de la segmentation logique de la mission continue du Fils de Dieu.

LA MISSION DE JÉSUS, OBJET DE LECTURE SÉMIOLOGIQUE

J'émetts d'entrée de jeu l'hypothèse qu'il existe dans les douze tomes des *Œuvres complètes*¹ de Jean Eudes une logique immanente qui les fait tenir en un tout de signification. Cette logique interne n'est lisible qu'à la condition de saisir l'œuvre intégrale de l'auteur comme un vaste ensemble signifiant, constitué d'un plan d'expression sensible manifestant un plan de contenu intelligible. Il se rattache par sa forme à ce qu'il est maintenant convenu d'appeler *la spiritualité bérullienne* ou *le bérullisme*², car le discours religieux de Jean Eudes illustre – à sa manière – l'intensité et l'étendue de l'univers sémantique de cette spiritualité: l'intensité tient à la puissance d'attraction qu'y exerce le prototype Jésus, et l'étendue se mesure à la grandeur et au nombre des connexions qu'il réalise dans le monde divin et humain.

Ainsi, dans la conclusion de son maître livre intitulé *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, publié en 1637, Eudes écrit: «Car enfin et en somme, il n'appartient qu'à Jésus d'être tout et de faire tout en tous et en toutes choses, afin qu'il ait la gloire de tout, selon ce divin oracle par lequel j'ai commencé ce livre, et par lequel je veux le finir: *Omnia in omnibus Christus*³: «Jésus-Christ est tout en tous».⁴

-
1. Les *Œuvres complètes* de Jean Eudes furent publiées par J. Dauphin et Ch. Lebrun à Paris et à Vannes de 1905 à 1911. Les éditeurs ont modernisé l'orthographe des œuvres eudésiennes, mais respecté les règles syntaxiques en usage au XVII^e siècle français: ainsi le verbe commun à plusieurs sujets n'est accordé qu'avec le dernier, de même l'épithète qualifiant logiquement plusieurs substantifs ne s'accorde grammaticalement qu'avec celui qui la précède immédiatement.
 2. Les appellations *spiritualité bérullienne* ou *bérullisme* sont substituées à celle d'*École française de spiritualité*, consacrée par l'usage, mais d'un emploi critiquable. Voir Yves Krumenacker, *L'école française de spiritualité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, p. 408-421.
 3. *Col.*, III, 11. Eudes cite la Vulgate, qui est la traduction latine faite par saint Jérôme sur la base d'anciennes versions latines et des textes hébreu et grec. Le concile de Trente l'adopta comme la version officielle de la Bible catholique.
 4. Jean Eudes, *Œuvres complètes*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 565-566. Cet ouvrage, selon Paul Milcent, connu au moins 34 réimpressions ou rééditions entre 1637 et 1670; voir *Cahiers eudistes*, Rome, 1991, n° 14, p. 68.

Or le premier à fixer son regard sur Jésus, fait observer Eudes, n'est nul autre que le Père éternel. Jésus étant son Fils unique, il ne voit et n'aime que lui en toutes choses⁵. Ce parfait modèle, insiste l'auteur, doit être imité par tous les chrétiens. Il leur faut percevoir, dans les univers créé et incréé, une convergence de relations sur Jésus, ainsi exprimée: le Père de Jésus, l'Esprit de Jésus, la Mère de Jésus, les anges de Jésus, les saints et les saintes de Jésus, les créatures de Jésus, etc. Cette concentration montre une PRÉSENCE-repère, puissamment attractive, en même temps que l'extension et la variété de ses liens avec le monde, soit divin, soit humain. À cet égard la PRÉSENCE de Jésus paraît totale et universelle. Un «*centre sans circonférence* qui le borne⁶».

Par ailleurs le discours eudésien relativise la portée des deux constantes contenues dans la proclamation paulinienne, *l'intensité totale* («Jésus-Christ est tout») et *l'étendue universelle* («Jésus-Christ est en tous et en toutes choses»), quand il les relie à la mission continue de Jésus. Si celle-ci est en continuel DEVENIR jusqu'à la fin des siècles, alors la *totalité* et *l'universalité*, deux propriétés qui reviennent de droit à Jésus, ne sont pas dans un état définitif de complétude, mais forment plutôt des programmes de base en voie d'accomplissement. À preuve, Eudes modifie l'axiome paulinien en remplaçant l'indicatif présent (à valeur déclarative) par un impératif futur (à valeur optative): «O Jésus, soyez tout, soyez tout en la terre comme vous êtes tout au ciel; soyez tout en tous et en toutes choses⁷.» Ce souhait ambitieux, l'ouvrage de 1637 le formule instamment par sa déclaration courante que «la vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes» n'ont pas atteint leur achèvement. À cet égard, la PRÉSENCE de Jésus au monde n'est ni d'une

5. Voir Jean Eudes, *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 114.

6. La métaphore est utilisée par Bérulle, dont Eudes répercute le discours. En voici le contexte, avec ses soulignés: «*Centre*, dis-je, sans *circonférence* qui le borne et auquel néanmoins toutes choses ont un juste rapport tant du ciel que de la terre, tant de la part de Dieu le Père que de la part des hommes, c'est-à-dire que tout le regarde et contemple fixement et amoureuxment, à savoir le Père pour s'y *complaire* et le monde pour l'*adorer*.» Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 6, *Autres Œuvres de controverses. L'Eucharistie*, p. 330.

7. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 566.

intensité totale ni d'une étendue universelle! La gloire demeure donc incomplète! De là surgit la question capitale: Pour qu'advienne la gloire postulée, quel rôle organisateur remplit la mission de Jésus?

Je précise mon interrogation par trois exemples.

Dans une étude de sémantique lexicale sur *le lexème cœur dans l'œuvre de Jean Eudes*⁸, l'inventaire et l'analyse des 18 significations qu'il recelait m'ont permis d'établir non seulement les conditions de leur apparition lors de leur mise en contexte, mais surtout de mesurer la capacité de *cœur* de symboliser la mystique eudésienne. Je pose la question: malgré son ampleur, cette démonstration ne s'inscrit-elle pas dans une étude plus générale, restée jusqu'ici inédite?

Plus tard, avec un long article intitulé «Les structures profondes et de surface du *Royaume de Jésus*»⁹, qui mettait largement à contribution la sémiotique, j'ai montré comment s'y prend le discours eudésien pour conduire la vie mystique jusqu'à l'identification du chrétien avec Jésus et comment il fait de l'amour la voie directe de cette accession. J'interroge de nouveau: malgré sa remontée en direction des sources, une telle présentation ne mérite-t-elle pas d'être située dans un programme de plus grande envergure qui la mettrait mieux en perspective?

J'ai aussi tenu à révéler l'importance, dans l'œuvre eudésienne, d'une passion directement dérivée de l'amour: la miséricorde. L'étude, intitulée «Le sens de la miséricorde dans les *ŒUVRES COMPLÈTES* de Jean Eudes¹⁰», marque la place de cette passion dans le plan rédempteur de Jésus; elle évalue ensuite la richesse sémantique du mot *miséricorde* en étalant ses huit (8) significations; elle montre enfin l'influence exercée par cette passion dans l'organisation du discours de la spiritualité

8. Clément Legaré, *La structure sémantique. Le lexème cœur dans l'œuvre de Jean Eudes*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1972, 370 p. Préface de A. J. Greimas.

9. Clément Legaré, «Les structures profondes et de surface du *Royaume de Jésus*» dans *Le Royaume de Jésus. Saint Jean Eudes. Études*, Montréal/Paris, Les Éditions Paulines/Médiaspaul, 1988, p. 131-190. Cet ouvrage soulignait le 350^e anniversaire de la parution du *Royaume de Jésus*.

10. Clément Legaré, «Le sens de la miséricorde dans les *Œuvres complètes de Jean Eudes*» dans *Au cœur de la miséricorde avec saint Jean Eudes*, Montréal/Paris, Les Éditions Paulines/Médiaspaul, 1995, p. 17-86.

eudésienne. Là encore resurgit la même question: une telle recherche, malgré l'étendue de son territoire sémantique, n'en postule-t-elle pas une autre de dimension plus grande, capable de l'inclure?

Il est permis de généraliser: toutes les monographies sur le contenu des textes de Jean Eudes ne donnent qu'une lecture partielle de son univers religieux, ainsi que les verrières lumineuses d'une cathédrale ne couvrent que des secteurs de l'ensemble architectural.

Une relecture de l'œuvre écrite de Jean Eudes

La puissance d'une analyse se révèle dans sa capacité à intégrer des zones de sens clôturées jusque-là par décision méthodologique. Je m'explique. Une fois scrutée la vie de Jésus dans l'âme chrétienne, ou sondée l'intensité et mesurée l'étendue des deux grandes passions régulatrices, l'amour et la miséricorde, ne faut-il pas envisager la lecture d'une histoire élargie, rendant compte à la fois de leur origine (la tension surgie des sources, signifiée par le verbe *provenir*), de leur fonctionnement (le mouvement tensif continu, exprimé par le verbe *devenir*) et de leur destination (la tension vers le but, marquée par le verbe *parvenir*)?

Trois recherches s'imposent alors au sémioticien: Quel schéma général sous-tend l'organisation de l'histoire du salut, telle que l'énonciateur Jean Eudes se la représente? De plus, quelle passion spécialement adaptée à ce schéma préconise-t-il pour faire advenir le projet divin? Enfin, à quelles rationalités discursives a-t-il recours pour organiser les connaissances qu'il transmet par ses écrits, et leur assurer cohérence et intelligibilité?

La réponse à cette quête de sens ne saute pas aux yeux. La lecture, en pièces détachées, de l'œuvre écrite de Jean Eudes fait elle-même problème. Celui qui essaie de percevoir l'unité fondamentale des douze tomes de ses *ŒUVRES COMPLÈTES* voit son attention se disperser sur des sujets disparates. En voici la preuve : Tome I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*. Tome II, *Traité de l'honneur dû aux saints lieux – Méditations sur l'humilité – Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu – Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême – Exercice de piété – Le Catéchisme de la mission*. Tome III, *Mémorial de la Vie ecclésiastique* –

[...] Tome IV, *Le Bon Confesseur – Le Prédicateur apostolique*. Tome V, *L'Enfance admirable de la très sainte Mère de Dieu*. Tomes VI, VII et VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*. Et le reste. Bref, la vastitude et la variété des horizons offerts à la vue du lecteur en dissimulent la cohésion interne. Un passage par l'intertextualité, portail d'accès à la situation sémiotique, permettra d'y voir plus clair.

La situation sémiotique. Les missions prêchées, la mission ecclésiale, la mission du Fils de Dieu

En parcourant l'histoire personnelle de Jean Eudes, on discerne un micro-schéma apparenté à un schéma supérieur. En présumant qu'il existe une étroite conformité entre l'enseignement donné par lui dans ses ouvrages et l'application qu'il en faisait à sa propre vie, on pressent que le récit de cette vie entre de plain-pied dans des schémas actionnel et passionnel qui transcendent le sien. Dans cette mise en scène, Eudes passerait facilement, lui aussi, pour l'un des acteurs engagés dans le déroulement d'un programme religieux autrement plus étendu.

Les historiens en ont témoigné. Paul Milcent – pour ne nommer que le plus récent des biographes de Jean Eudes – dépeint dans son livre *Un artisan du renouveau chrétien au XVII^e siècle, S. Jean Eudes*¹¹ l'activité qui caractérise son héros, les missions populaires, de même que la passion qui en explique le succès. De son côté, dans son étude spécialisée *Les Missions de saint Jean Eudes*¹², Charles Berthelot du Chesnay cerne la nature et l'organisation des exercices des missions, tels que Eudes les pratiquait dans le royaume de France; il éclaire de même sur les circonstances de leur exécution et sur les résultats obtenus.

Je continue sur cette lancée, car les renseignements donnés servent à configurer la *situation sémiotique*, c'est-à-dire le «contexte psychosociologique de la production des énoncés», qu'un tel contexte

11. L'ouvrage, publié à Paris aux Éditions du Cerf en 1985, compte 589 pages.

12. Charles Berthelot du Chesnay, *Les Missions de saint Jean Eudes. Contribution à l'histoire des missions en France au XVII^e siècle*, Paris, Procure des Eudistes, 1967, 403 p.

référentiel permet d'actualiser¹³. Eudes s'est employé pendant près d'un demi-siècle, de 1632 à 1676, à l'exercice des missions, urbaines ou rurales. Leur nombre, pas moins de 117. La plus courte, celle de Versailles, défrayée par Louis XIV, dura 7 jours; la plus longue, prêchée à la cathédrale de Rennes, 134 jours. En Normandie, en Bourgogne, dans l'Île-de-France, en particulier, mais aussi en Bretagne, en Champagne, en Picardie, à la cour ou devant des foules pouvant atteindre 20000, voire 40000 auditeurs, Eudes prêcha pendant près de cinquante ans avec un succès remarquable. Bref, il fut un chef de file dans la ré-évangélisation de son pays déchristianisé¹⁴.

Une autre activité dominante montre la convergence des préoccupations de Jean Eudes. Pour soutenir le travail de transformation spirituelle déjà entrepris dans ses missions, il s'employa pendant près de quarante ans à la réforme du clergé par l'implantation d'un séminaire ecclésiastique à Caen (1643), à Coutances (1650), à Lisieux (1653), à Rouen (1658), à Évreux (1667) et à Rennes (1670).

Ces deux formes d'activités, l'exercice des missions et celui des séminaires, n'émanent pas d'initiatives personnelles. Elles répondent à la décision du concile de Trente (1545-1563) de faire porter la mission de l'Église sur la restauration de la foi catholique à l'intérieur de la chrétienté. On discerne facilement les deux sens donnés au mot MISSION. J'en délimite les aires sémantiques pour en montrer la proximité. Dans une première acception, le vocable *mission* a pour équivalence de sens «délégation divine donnée dans un dessein religieux»; dans une seconde, il signifie «suite de prédications pour l'instruction des fidèles et la

13. Voir A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, [tome I], à l'entrée **Énonciation**.

14. «[...] le dessein et la fin de la Mission et des Missionnaires est de ressusciter les morts, c'est-à-dire de rétablir la grâce, l'esprit et la vie du christianisme, qui est éteinte aujourd'hui dans la grande partie des chrétiens.» Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Catéchisme de la mission*, p. 380.

L'entreprise des missions n'est pas exclusive à Jean Eudes et à sa société de prêtres, la Congrégation de Jésus et Marie. L'Oratoire de France, fondée par Pierre de Bérulle en 1611 – Eudes en fit partie de 1623 à 1643 –, s'y consacra dès sa fondation. S'y adonnèrent aussi, au XVII^e siècle, la Congrégation des prêtres de la Mission, instituée par Vincent de Paul, la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, établie par Jean-Jacques Olier, etc. Sans compter les missions dites royales, subventionnées par Richelieu, et prêchées par les jésuites et les capucins, pour ramener les protestants au catholicisme. Voir Charles Berthelot du Chesnay, *op. cit.*, p. 1-13.

conversion des pécheurs». Or ces deux emplois du même vocable, réservés ici au domaine religieux, sont unis par une relation sémantique de contiguïté, ce qui fonde une métonymie: d'une part, MISSION sert à désigner le *mandat d'évangélisation* (délégation, charge de...) et, d'autre part, son *exécution* par les missions (dont chacune est une «suite de prédications»). Peu importe la forme historique qu'elle emprunte pour s'exprimer, la prédication fait partie intégrante de la mission ecclésiale, elle-même enclose dans la mission du Fils de Dieu.

Un lien bien noué, mission et zèle

Qu'il s'agisse de la mission-mandat (établissant un programme de base) ou de la mission-prédication (choisie comme programme d'usage), une commune définition les réunit, à savoir *l'action d'un envoyeur qui confie à son envoyé le mandat d'aller accomplir une action déterminée*. Je détaillerai plus tard cette définition générale. Je ne la donne ici que pour lui adjoindre son complément: toute mission, tant celle du Fils de Dieu, continuée dans son Église, que celle de la mission prêchée, nécessite une puissance motrice à sa mesure, le zèle. Dans les écrits eudésiens, il est défini soit par un attachement intense à des programmes narratifs en cours d'accomplissement, soit par le dévouement généreux mis à leur service. Cette définition, plus explicite que celle qu'en donne le *Dictionnaire de l'Académie* (1694), déborde largement la devise apostolique de Jean Eudes, «Servir le Christ et son Église», ou encore la formule favorite qui lui sert de slogan dynamique, qu'il cite en latin et en français, «*corde magno et animo volenti*¹⁵», avec grand cœur et un grand amour. Qu'il soit une disposition à l'état pur ou une passion logée dans un corps, le zèle, montrerai-je, renvoie à la théorie de la compétence du sujet doué des modalités du *vouloir* et du *pouvoir*, dont les objets propres sont des programmes en devenir.

15. Eudes emprunte au *Deuxième livre des Maccabées*, I, 3 cette locution latine, qu'il traduit aussi par «d'un grand cœur et d'une grande affection». Voir O. C., t. V, *L'Enfance admirable de la très sainte Mère de Dieu*, p. 418; t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 213, 263.

La lecture sémiotique d'un discours en acte

Le refus de lire l'œuvre de Jean Eudes à travers le prisme d'autres interprètes a l'avantage d'écourter la distance qui sépare de ses textes – l'eau n'est jamais si pure qu'à sa source, rappelle un adage grec. Cette précaution est exigée de celui qui s'adonne à la sémiotique. Parmi les sciences humaines, cette discipline moderne continue d'élaborer une théorie des langages verbaux (qui s'expriment par les langues naturelles, comme le français, l'anglais, l'espagnol, le chinois, etc.) et des langages non verbaux (les pratiques signifiantes sociales, artistiques et technologiques). Elle cherche à savoir, pour un ensemble signifiant particulier, quelle qu'en soit l'étendue (un roman, un sonnet, une fresque, un opéra, un ballet, un film, etc.), comment les unités sensibles du plan de l'expression et les unités intelligibles du plan du contenu sont organisées pour produire de la signification dans une aire culturelle donnée.

Tout en se fondant sur deux versions du structuralisme d'inspiration saussurienne, celle du *Cercle linguistique de Prague*, représenté par N. Troubetzkoy et R. Jakobson, et celle de la *glossématique* de L. Hjelmslev, à Copenhague, la sémiotique instaurée et développée à Paris par A. J. Greimas a franchi le cadre rigide du structuralisme¹⁶ pour prendre en compte *le discours en acte*, c'est-à-dire celui qui avance, habillé de ses figures lexicales, en produisant continûment de la signification sous toutes ses formes (sémantique, stylistique, rhétorique, poétique); qui rend visibles les stratégies discursives de l'énonciateur; qui révèlent les tensions, passionnelles ou non, qui affectent le devenir des acteurs mis en scène. Se dégage du coup un principe élémentaire: dans un ensemble signifiant, une unité isolée *in vitro* n'a pas de signification par elle-même. Elle en acquiert dès qu'on la met en présence des termes qui entretiennent avec elle des relations de compatibilité (relations

16. Deux ouvrages notamment attestent cette évolution: A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 1, 1979, tome 2, 1986.

Remarque. Dans la théorie sémiotique, le structuralisme, en tant qu'attitude scientifique, conserve sa valeur et son pouvoir heuristique, car «Il se caractérise soit par la recherche des structures immanentes, soit par la construction de modèles: dans l'un et l'autre cas, il maintient le principe selon lequel l'objet de connaissance visé est la relation (ou la structure) et non les termes ou les classes.» (Voir tome 1 de l'ouvrage cité ci-dessus, à l'entrée **structuralisme**)

de conformité, de complémentarité) ou d'incompatibilité (relations de contrariété, de contradiction). D'après ce principe, le zèle, par exemple, si caractéristique soit-il du discours eudésien, ne peut être séparé des «passions» qui l'impliquent ou le mettent en échec; encore moins peut-il l'être de son corps d'attache, la mission, puisqu'il en est le souffle vivant. Si bien qu'une mission dénuée de zèle, ainsi qu'un voilier privé de vent, stagne dans l'inertie. À l'inverse, un zèle insoumis à sa mission directrice s'agite, telle une girouette, en mouvements affolés et stériles.

Une précaution élémentaire: décanner les éléments de la signification

Afin de situer correctement les problèmes de signification au palier où ils se posent et d'éviter ainsi la confusion des points de vue, la sémiotique fait subir aux textes un décantage nécessaire. – Distinguer n'est pas exclure! – Il est aisé de reconnaître que les publications de Jean Eudes, influencées par des années de prédication active, sont envahies par des procédés oratoires ostensibles: redondances insistantes, vives interpellations et impératifs catégoriques, discours direct passionné, série surabondante de superlatifs, interjections lyriques à la hauteur de l'enthousiasme, etc. Dans une situation de propagande religieuse, ce sont autant de procédés stylistiques qui signalent non seulement la présence vibrante du pasteur au cœur de ses énoncés et la modulation de ses états d'âme, mais encore son souci de rester en contact avec son destinataire, tâchant de l'amener, par son discours persuasif, à produire un discours interprétatif qui y soit conforme.

Cette contamination du code écrit par le code oral est de nature à rebuter n'importe quel lecteur. Sauf celui qui aurait d'abord entendu le célèbre prédicateur normand. Rien n'empêche, comme le prévoit la procédure d'analyse, de dégager de la gangue de la stylistique oratoire les énoncés sémantiques proprement descriptifs de la mission et du zèle. À des fins utiles différentes toutefois: d'un côté, pour mieux définir l'amplitude de cette action et de cette passion, de l'autre, pour distinguer la part de la rhétorique dans l'élaboration du discours eudésien.

À part la strate déjà décrite, il en existe une autre clairement affichée dans le *discours en acte*. À l'intérieur de son propre discours sur la mission et le zèle, Eudes se donne le rôle de «judicateur»: il évalue

la teneur de ses énoncés. Par bonheur, cette nouvelle forme d'intervention personnelle livre au sémioticien des renseignements de première main. Car, en s'immisçant plus ou moins subtilement dans son propre discours, Eudes révèle son attitude intellectuelle ou affective vis-à-vis des énoncés qu'il émet. Il intervient au milieu de ses énoncés pour dire à quoi il reconnaît la priorité des valeurs en présence, la mission et le zèle, de même que leur caractère de nécessité ou leurs critères de vérité; à quels témoignages (bibliques, patristiques ou autres) il a recours pour fonder sa propre certitude; sur quelles valeurs connexes se portent aussi ses préférences, à quel degré d'estimation il les tient, etc. Ces instructions de lecture sont de nature à guider le sémioticien dans sa description du sens de la mission stimulée par le zèle.

LA MISSION CONTINUE DE JÉSUS, UNE LECTURE GUIDÉE PAR LA MÉTHODE SÉMIOTIQUE

Bien que les ouvrages de Jean Eudes n'exposent pas uniment la mission de Jésus, ils fournissent un répertoire imposant d'énoncés relatifs à l'*action*, à la *passion* et à la *cognition* (correspondant à la triade *faire, être, savoir*), à l'aide desquels peut être reconstituée la logique sous-jacente aux textes, quel que soit l'arrangement de leur surface discursive (poétique, didactique, oratoire, historique, etc.). Pour livrer sa signification, le discours sur la mission de Jésus doit être correctement situé dans le champ de vision de la sémiotique. La compréhension de la méthode exposée conditionne, il va sans dire, «la bonne lecture sémiotique».

Le discours sur la mission de Jésus: une vue à triple dimension

Le langage est une institution sociale et la complexité de son organisation n'en fait pas pour autant un mystère. L'activité langagière, par laquelle la perception et l'expérience humaines sont mises en discours, s'exerce sur trois dimensions, l'action, la passion, la cognition. Elles sont respectivement représentées dans la présente étude par la mission, le zèle, les rationalités du bérullisme. Or, chacune de ces

dimensions discursives se construit sous le régime de sa propre rationalité: 1° la *programmation* est la forme logique qui organise l'*action* à l'intérieur du discours, 2° l'*événement* est considéré comme la rationalité qui régit le discours passionnel, car il provoque le surgissement des tensions affectives et il influe sur leur devenir, enfin 3° l'*appréhension* et la *découverte*, qui sont des modes de saisie de l'univers des connaissances et de l'expérience, constituent les rationalités propres à la dimension cognitive du discours¹⁷.

Le récit reconstitué de la mission de Jésus raconte en effet une action qui se déroule sur la dimension pragmatique du discours eudésien. Y domine une première rationalité: la mission suit une *programmation finalisée par une intentionnalité*. C'est donc l'objectif visé par Jésus qui détermine par avance les différents états par lesquels il passera, moyennant des transformations successives.

Ensuite, pour assurer la continuité de ce mouvement tensif, à savoir entreprendre la mission, la poursuivre, l'achever, les acteurs-sujets ont besoin d'être dotés d'une disposition permanente d'animation, le zèle. Les énoncés sur le zèle, qui imprègnent le récit de la mission continue de Jésus, appartiennent donc à la dimension passionnelle. Celle-ci n'est pas inconsistante ni dérégulée, étant elle-même soumise au processus de l'événement. L'importance du zèle est signalée dans l'œuvre eudésienne non seulement par la relative haute fréquence d'emploi du nom de *zèle*, mais encore par toutes les formes de substitution et d'expansion que sa notion emprunte pour se manifester dans et par le discours. Il s'ensuit que des pans textuels entiers étalent ostensiblement les fonctions (= les prédicats dynamiques) et les qualifications (= les prédicats statiques) du zèle sans que son nom, latent et prêt à tout moment à faire surface, y affleure. Sans compter que par ses parasyonymes¹⁸ et ses antonymes, accompagnés de gloses discursives, le zèle élargit d'autant son champ sémantique.

17. Voir Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours*, Chapitre cinquième, ACTION, PASSION, COGNITION, p. 181-233.

18. Les parasyonymes (ou quasi-synonymes) sont des unités lexicales substituables les unes aux autres seulement dans certains contextes. La synonymie entre les mots n'étant jamais que partielle, il est plus exact de parler de parasyonymie (ou de quasi-synonymie).

Enfin, ai-je aussi annoncé, le discours eudésien sur la mission de Jésus comporte une dimension cognitive où se distinguent des logiques qui influent sur l'intelligibilité du texte. Une rationalité le soustrait au charivari des connaissances. C'est, dans le cas présent, le bérullisme dans sa manière culturelle d'ordonner ses propos sur Dieu, la Trinité, le Verbe incarné, le cosmos, l'homme, la société ecclésiale, etc. Les facteurs de cohérence du discours bérullien servent largement de structures d'accueil au discours eudésien sur la mission animée par le zèle.

Vu leur importance, je passe en revue chacune de ces dimensions.

La dimension pragmatique de la mission : le récit de l'action

Le récit élémentaire d'une mission met en scène, sous forme de figures lexicales, des acteurs individualisés, puis une chronologie de l'action, enfin un espace géographique. Le déroulement d'une mission est d'abord amorcé par quelqu'un, quelque part, c'est l'étape inchoative, puis son responsable la fait cheminer continûment en un lieu déterminé, c'est l'étape progressive, enfin il se charge de la mener à terme, au bon moment et au bon endroit, c'est l'étape terminative.

Au niveau discursif, la mission historique de Jésus reproduit, en premier lieu, cette séquence sommaire. À sa manière toutefois, car au lieu de n'être qu'une enclave temporaire, insérée dans une vie d'adulte (cf. la mission diplomatique ou scientifique), celle de Jésus, affirme Eudes, s'étend à sa vie entière. Elle a pris une forme sensible dès le moment où le Fils de Dieu s'est incarné dans le sein de sa mère Marie, à Nazareth; elle a pris son essor au cours des trois années de la prédication évangélique de Jésus, en Palestine; elle a atteint son apogée avec sa résurrection et son ascension au ciel. L'action missionnaire de Jésus, coextensive à la durée de sa vie terrestre, ne se restreint donc pas aux trois années de sa prédication évangélique.

En tant qu'histoire fondamentale, lue à un niveau logique sous-jacent, la mission terrestre de Jésus peut être suivie à l'aide d'un schéma narratif canonique¹⁹. Ce modèle théorique ordonne la succession prévisible des étapes.

manipulation ⇒ compétence ⇒ performance ⇒ conséquence ⇒ sanction

À première vue cette suite semble régie par la logique d'implication, ainsi formulée: *si* (hypothèse) ⇒ *alors* (prévision). La relation d'implication, qui lie une étape à une autre, prédit en quelque sorte ce qui peut survenir, voire elle y dispose. S'il y a manipulation, alors l'acquisition de la compétence est envisagée; si la compétence est obtenue, alors la performance est attendue; si celle-ci est atteinte, alors elle laisse entrevoir la conséquence; si cette dernière est enregistrée, alors la sanction est en vue. A priori, dans une perspective d'implication, le défilement narratif des étapes (considéré comme un stéréotype transculturel) peut être modifié ou interrompu en cours de route, car aucune étape n'impose après elle la venue de la suivante. Que de récits de vie en zigzag ou mêlés de reprises ou restés inachevés!

Réflexion faite, on découvre que la logique d'implication est elle-même sous-tendue par la logique des présuppositions. Le schéma narratif canonique apparaît comme une *programmation*, c'est-à-dire comme une chaîne de transformations narratives, uniquement parce que la disposition des chaînons a été ordonnée à partir de la fin recherchée. C'est donc l'intentionnalité (= la visée cognitive-volitive) qui assigne le rang des différentes transformations à survenir dans le schéma. En d'autres termes, *l'ordre de l'exécution* d'un schéma narratif, réglé par la logique d'implication, dépend de *l'ordre de l'intention* qui fixe, par présupposition logique, la place de chaque étape transformante. Une lecture à rebours de l'histoire de Jésus en convainc. À la fin de la chaîne narrative, la *sanction pragmatique* par laquelle le Père glorifie son glorificateur en le ressuscitant présuppose de sa part une *sanction cognitive*, c'est-à-dire une évaluation appréciative de la conduite de son Fils qui justifiât cette rétribution.

19. Le qualificatif *narratif*, adjoint à *schéma*, signifie la succession des transformations qui font passer un sujet d'un état négatif à un état positif ou inversement. D'autre part, le schéma narratif est *canonique* « en tant que modèle de référence, par rapport auquel les déviations, les expansions, les localisations stratégiques, peuvent être calculées ». A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, s. v. **Narratif (schéma ~)**

Mais la sanction cognitive elle-même présuppose l'enregistrement d'une *conséquence* à juger, à savoir la parfaite adoration du Père accomplie par la mort de son Fils et, par ce même moyen, l'expiation totale du péché. Ces conséquences ne pouvaient survenir sans la *performance* de Jésus, représentée par la prédication publique de son évangile, et celle-ci n'eût jamais existé sans une *compétence* correspondante visible dans la composition actorielle de l'Homme-Dieu. Enfin cette compétence nécessitait d'être convoquée par une *manipulation* préalable, le contrat d'envoi par lequel le Père inaugure la mission divine. Cette marche à reculons, guidée par la logique des présuppositions, peut être visualisée par une inversion des flèches indiquant le sens de cette lecture rétrospective :

manipulation ⇔ compétence ⇔ performance ⇔ conséquence ⇔ sanction

La dimension passionnelle de la mission

Le schéma narratif rend compte, à un niveau abstrait sous-jacent, des différents changements qui interviennent chez les acteurs évoluant à la surface concrète du discours. Pendant trois décennies, la sémiotique, telle que conçue et dirigée par A. J. Greimas, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle), s'est employée à parfaire et à exploiter ce schéma. Elle ne s'y est pas confinée. Se conformant aux principes de *cohérence interne*, d'*exhaustivité* et de *simplicité*, nécessaires, selon Hjelmslev, à l'établissement de la théorie du langage²⁰, elle adjoignit à la théorie de l'action une théorie explicite de la passion. Certes, elle était loin d'avoir méconnu le *sentir*, mais il lui fallait le dégager adroitement de la compacité de l'*agir* et lui construire une grammaire sémiotique autonome, sans confusion avec les traités philosophiques (Descartes, Spinoza, Leibniz, Nietzsche) ou psychologiques (Th. Ribot) des passions. Par suite, A. J. Greimas et J. Fontanille publièrent une étude intitulée *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*²¹, qui démontra, en interrelation avec le schéma narratif canonique, l'existence d'un schéma pathémique, doté de sa propre logique régulatrice.

20. Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 19.

21. Algildas J. Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991, 336 p.

Il est facile de faire constater que le récit des manifestations passionnelles, celles du zèle par exemple, obéit à un ordre de marche théorique. Dans cette histoire schématisée – dérivée d'opérations qui ramènent des différences multiformes à des identités les moins nombreuses possible – les composantes pathémiques se suivent, elles aussi, selon la logique des prévisions, gouvernée par la relation d'implication *si* (hypothèse) \Rightarrow *alors* (prévision). Cela signifie que, dans le parcours passionnel, la première composante met en perspective la deuxième, laquelle annonce la troisième et ainsi de suite, sans que l'une ou l'autre nécessite la présence de celle qu'elle laisse entrevoir. Cette chaîne culturelle d'implications se reconnaît à son caractère de prévisibilité:

constitution \Rightarrow disposition \Rightarrow pathémisation \Rightarrow émotion \Rightarrow moralisation

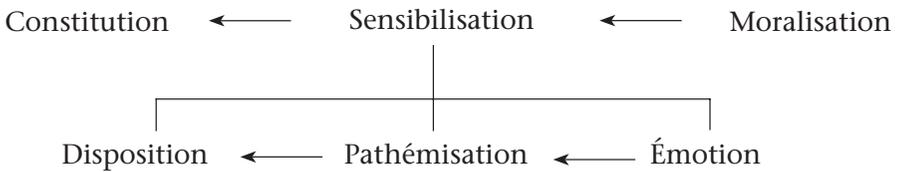
J'applique ces phases passionnelles au zèle de Jésus. En tête de séquence, se place la *constitution* qui établit le Fils de Dieu dans une nouvelle condition, celle d'un Homme-Dieu désormais pourvu d'un état passionnel général et ce, dès l'instant où il prend corps dans le sein de sa mère, Marie. Par cette transformation, le nouvel acteur-sujet est en état d'envisager la phase du zèle appelée *disposition* et d'y progresser, de sorte que la *constitution* ne représente pour le sujet qu'une éventuelle mise en état d'être sensibilisé. La *disposition*, qui lui fait suite, comprend le dispositif modal du zèle qui incline Jésus à «sentir» dans son corps une valeur choisie, l'évangélisation, destinée à procurer la gloire de Dieu et le salut du monde. Révélant des tendances et annonçant leur aspectualisation discursive par le duratif, l'intensif, etc., la *disposition* entraîne à passer à la phase suivante, la *pathémisation*. À cette étape, Jésus éprouve sensiblement la passion du zèle dans son activité principale, l'évangélisation. Mais la *pathémisation* s'intensifie et prend de l'expansion quand les messages de l'envoyé divin se heurtent à l'hostilité des autorités juives. Jésus, arrêté, ridiculisé, châtié, puis condamné à mort, souffre de l'interruption abrupte faite à sa prédication. Quant à l'*émotion*, qui agite le corps de Jésus, elle survient à la *pathémisation*, comme sa répercussion somatique. En bout de piste s'effectue la *moralisation*, dont l'objet est d'apprécier, à partir des états émotionnels produits et constatés, le point de vue éthique de la mission; signes ostensibles du zèle de Jésus, les émotions constituent l'événement déclencheur de la *moralisation*.

La validité du schéma pathémique canonique peut être aussi testée en faisant intervenir la logique des présuppositions. Il suffit de remonter le cours de ses composantes, depuis la *moralisation* jusqu'à la *constitution*, pour qu'apparaisse la nécessité d'un ordre logique fondamental: la *moralisation* présuppose *l'émotion*, toute évaluation de mesure présupposant une matière mesurable à évaluer; *l'émotion* impose la préexistence de la *pathémisation*, puisqu'elle en découle; la *pathémisation* ne peut se produire en l'absence de la *disposition* dont elle dérive; la *disposition* a pour antécédent la *constitution*, dont elle est la forme orientée. Cette lecture à rebours du schéma pathémique est visualisée ci-après par l'inversion du sens des flèches.

constitution \Leftarrow disposition \Leftarrow pathémisation \Leftarrow émotion \Leftarrow moralisation

La praxis sémiotique lui donne de préférence une présentation moins rectiligne:

SCHÉMA PASSIONNEL CANONIQUE



Bien que séparés pour fins d'analyse, les modèles schématiques de l'action et de la passion présentent des correspondances: il y a parallélisme entre la manipulation et la constitution, entre la compétence et la disposition, entre la performance et la pathémisation, entre la conséquence et l'émotion, enfin entre la sanction et la moralisation²².

C'est peu dire que les deux schémas canoniques ne s'ignorent ni s'isolent; non pareils aux voies parallèles des autoroutes, ils s'entrelacent, se chevauchent, influent l'un sur l'autre; sous la poussée des événements ou des initiatives, ils peuvent s'harmoniser, se désaccorder, etc. La présente étude, qui conjugue particulièrement l'action de la mission

22. Voir Jacques Fontanille, «Le schéma des passions» dans *Protée*, théories et pratiques sémiotiques, Volume 21, numéro 1, hiver 1993, p. 33-41.

et la passion du zèle, devrait montrer comment la mission continue de Jésus, dans ses formes historique et ecclésiale, offre à son zèle un champ illimité d'exercice et comment le zèle de Jésus s'emploie tout entier à imprégner et à dynamiser sa mission.

Remarque: Les schémas canoniques, narratif et pathémique, ne sont pas des lits de Procuste dont l'unique mesure tyrannique s'imposerait bon gré mal gré à tous les textes, pas plus que l'application de la syntaxe grammaticale du français, pour prendre un exemple à la surface linguistique du discours, n'engendre que des phrases monotypées!

La dimension cognitive du discours eudésien Une rationalité discursive influente, l'exemplarisme

Tout, bien sûr, est de l'ordre de la cognition dans le bérullisme eudésien, puisqu'il reflète l'essentiel d'un enseignement particulier sur la Trinité, le Verbe incarné, la Vierge, l'Église, et sur leurs rapports entre eux et avec l'univers. Pourtant ce qu'on désigne par «la dimension cognitive du discours» ne concerne pas l'étude intégrale du système bérullien. L'espace cognitif, dans le cas présent, est entièrement occupé par Eudes qui exerce sur son énonciataire une *manipulation selon le savoir* en multipliant des formes de rationalité, c'est-à-dire des procédés empruntés à la logique de la découverte, qui *feront passer ses connaissances* à la faveur d'un discours en marche.

Pour assurer le succès de sa communication, Eudes cherche de toute évidence à nouer une relation fiduciaire avec son lecteur. Son rôle de diffuseur original d'un savoir reçu de ses maîtres immédiats (notamment Bérulle et Condren) l'engage à solliciter de ses destinataires une adhésion susceptible d'amender leur propre savoir. Ce que j'essaie d'appréhender, c'est la manière dont Eudes schématise ses connaissances, car elles ne sont pas livrées pêle-mêle au lecteur, mais assemblées en paquets d'unités de sens. Ces micro-organisations, dont la rationalité est reconnaissable à la lecture, facilitent la saisie des significations émises. L'ensemble de ces formes logiques – qui sont autant d'instructions de lecture – établissent la dimension cognitive de son discours, où domine la théorie de l'exemplarisme, reconnaissable à ses procédés cohésifs:

l'enchâssement de citations prestigieuses, l'analogie, la tensivité inhérente au discours mystique et l'enchaînement causal. Ce sont des facteurs d'intelligibilité par la cohérence qu'ils produisent dans le discours; leur congruence renforce la construction du sens²³.

*L'enchâssement de citations prestigieuses:
une stratégie d'argumentation*

L'appel à l'autorité du savoir d'autrui est une façon courante pour le bérullien Eudes d'organiser son discours argumentatif. Car, en plus de faire reconnaître à son lecteur, au moyen de la démonstration, la véridicité et la certitude de ses messages, il enchâsse dans ses textes des citations extraites du corpus d'autres écrivains dont le prestige est garant de crédibilité: la Bible (l'Ancien et le Nouveau Testaments), les Pères de l'Église, grecque ou latine, ou encore des devanciers et des contemporains émérites²⁴. On ne considère pas tant la portée exacte de leurs témoignages – ce serait évaluer la teneur entière du discours persuasif – que le procédé selon lequel le discours entier se déroule, conforté par la compétence du savoir exemplaire des autres. Du fait que Eudes sélectionne ses propres témoins, il leur fait redire dans leurs termes – même en latin – le message qu'il a déjà lui-même énoncé. Ou bien il construit son propre discours en alignant des citations jusque-là distantes les unes des autres par la chronologie, mais jugées isotopes par l'itération des mêmes unités de signification (= sèmes):

Si saint Paul assure les chrétiens de son temps, qu'ils sont logés dans ses entrailles²⁵, qui est-ce qui osera démentir saint Bernardin de Sienna²⁶, lorsqu'il assure que la très précieuse Vierge porte tous ses enfants dans son Cœur, comme une très bonne Mère, et qui est-ce qui me contredira

23. Voir A. J. Greimas, *Du sens* II, p. 124-133.

24. Les œuvres imprimées de Jean Eudes comptent près de 6000 citations de la Bible, des Pères de l'Église et des écrivains ecclésiastiques.

25. «*Praediximus enim quod in cordibus nostris estis ad commoriendum et ad convivendum.*» II *Cor.*, VII, 3. [Car je l'ai déjà dit : vous êtes dans nos cœurs à la mort et à la vie.]

26. Tom. 3, serm. 6, art. 22, cap. 2

si je dis, ensuite de cela, qu'elle portera éternellement tous les habitants du ciel dans ce même Cœur, qui par conséquent est le ciel du ciel, et un vrai paradis pour tous les Bienheureux [...] ²⁷?

Le discours augmenté d'un savoir supérieur partagé s'allonge sans que s'accroisse pour autant l'information proprement dite. Il gagne par ailleurs en intensité cognitive, car les citations bibliques, patristiques ou autres, enclavées dans le texte eudésien, projettent sur lui le prestige de leur ancienneté séculaire ou de leur expansion géographique. À cet égard, on comprend pourquoi Eudes se tient si près de l'énonciateur par excellence, Jésus, à la fois le plus ancien, à titre de Parole éternelle, et le plus véridique, étant le Verbe expressif du Père. Dans la présente étude sur la mission et le zèle, les textes abondent où l'on voit Eudes s'entourer de références imposantes, qui sont, pour ainsi dire, autant de sceaux qu'il appose sur ses messages, pour en authentifier la véridiction. De surcroît, les citations latines (bibliques ou patristiques), mises en regard de leurs traductions françaises, ont pour fonction de renforcer dans l'esprit du lecteur l'effet de sens connotatif «autorité», le latin, en tant que langue officielle de l'Église, garantissait par sa présence la pureté de la source textuelle.

Pour mieux faire ressortir la rationalité qui préside à l'organisation du sens, il faut présupposer au *faire croire* que constitue l'activité persuasive de Jean Eudes, un *croire* initial. Car, avant d'apporter un renfort cognitif externe, capable d'étayer ses énoncés en vue de *faire croire* ses destinataires, Eudes le premier – et sur preuves – a dû donner son adhésion aux vérités que les énonciateurs convoqués avaient à lui proposer. Dans ce cas, croire dans des valeurs témoignées constitue un savoir ajouté. Or cet examen des preuves et leur réception subséquente sont du ressort de la sémiotique de la sanction cognitive qui statue non seulement sur la relation fiduciaire où correspondent *l'être et le paraître* – ce qui est définitoire de la *vérité* – mais encore sur les jugements épistémiques de certitude portés sur les valeurs présentées. Après quoi, Eudes aurait pu conclure comme saint Paul: «J'ai cru, voilà pourquoi j'ai parlé²⁸».

27. Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 133.

28. II *Cor.*, 4, 13.

Le recours fréquent à l'analogie

Dans sa manifestation textuelle, la théorie exemplariste exploite l'analogie, qui est un processus de sémiotisation, c'est-à-dire de mise en signes culturelle à l'intérieur d'un micro-univers. Au lieu de laisser des unités de sens dans l'isolement de leurs zones respectives, l'énonciateur les relie à des signifiés analogues, pour en découvrir les secrètes correspondances.

Le procédé analogique s'utilise de deux façons: 1- pour rapprocher des prédicats dont le contenu est proprement attribuable à un même sujet ou à plusieurs, mais à des instances et dans des proportions différentes, c'est le cas de l'analogie de proportionnalité propre; 2- pour effectuer des attributions proportionnelles de façon oblique ou impropre, c'est le cas de l'analogie de proportionnalité métaphorique.

L'analogie de proportionnalité propre • Soit, à titre d'exemple, le message «Jésus est le Verbe incarné». Défini sémiotiquement, Jésus est un sujet actoriel, unissant deux composantes, l'une divine, l'autre humaine, dans l'hypostase d'une Personne, celle du Fils de Dieu. Or ce composé singulier d'un Homme-Dieu donne une prise inédite à un procédé de structuration du discours, l'analogie. Certes, les classèmes /humain/ et /divin/, qui conviennent proprement à Jésus, renvoient à deux sphères de sens irréductibles l'une à l'autre, éloignées l'une de l'autre par une distance conceptuelle infinie, il n'empêche que ces sphères sont mises en étroit rapport dans et par le discours sur Jésus au moyen du raisonnement analogique. À partir de la composante humaine de Jésus, qui le met de plain-pied avec l'homme, il devient possible de décrire, dans les mêmes termes, sa composante divine, à condition de les interpréter non comme univoques, mais comme analogues. Ainsi la vie humaine attribuée proprement à Jésus, de même que sa génération temporelle, l'activité intellectuelle et volontaire de son âme, les manifestations sensibles de son amour, de sa bonté, de sa miséricorde, etc., fournissent un lexique et une grammaire indispensables pour l'expression analogique de sa vie divine, de sa génération éternelle, des qualités et des activités de son intelligence et de sa volonté infinies, etc.

La structuration du discours mystique est particulière. Elle ne résulte pas d'une simple transposition rationnelle confinée à l'expérience commune des hommes. Au contraire, elle établit la proportionnalité de deux univers, en liant l'univers humain à l'univers divin révélé par Jésus, l'énonciateur du « mystère [c'est-à-dire du dessein éternel de Dieu], tenu caché tout au long des âges²⁹ ».

L'analogie est un facteur influent d'intelligibilité. Étant une forme d'arrangement cognitif, une stratégie propre à *faire savoir*, elle est bel et bien de l'ordre de l'énonciation. Inspirée par le néoplatonisme des mystiques rhéno-flamands³⁰, elle met l'accent sur l'unité qui caractérise non seulement Dieu « singulier en essence » et « pluriel en personnes³¹ », mais aussi ses œuvres, car l'univers créé, malgré sa diversité, s'ordonne en hiérarchies dirigées vers l'unité³². Ainsi des schèmes d'états, d'actions et de tensions dans l'univers sont perçus comme des projections similaires à autant de schèmes supérieurs. Dès lors il se constitue une échelle d'imitations et de modèles qu'il est possible de gravir en remontant d'un schème subordonné à son exemplaire immédiat. Et ainsi de suite jusqu'à un prototype parfait. Dans l'univers bérullien, les productions divines personnelles, formatrices de la Trinité, sont au sommet de cette gradation. En dépendance de ces exemplaires suprêmes s'échelonnent tous les autres, mais de telle manière qu'une production analogue à sa précédente serve à son tour de modèle à une autre qui l'imité. Il appartient à l'antériorité logique de déterminer l'ordre des places à respecter dans cet univers de ressemblances.

En plus de se présenter à la verticale comme une hiérarchie vertigineuse de niveaux sous tension, certains schèmes se projettent de façon ordonnée sur un axe horizontal de successions temporelles,

29. *Col.*, 1, 26; *Ephes.*, 3, 9.

30. Le discours de Bérulle reflète à ses débuts la mystique abstraite des Rhéno-Flamands, tels Maître Eckart, Ruysbroeck, Suso, Tauler. L'auteur s'attache par la suite aux manifestations concrètes de l'Incarnation de Jésus, mais maintient la théorie exemplariste; tous ses écrits y sont suspendus.

31. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 6, *Courts Traités. Trois Discours de controverse*. 1. De la mission des pasteurs en l'Église sur l'article 31 de la confession de foi imprimée à Genève, p. 225.

32. Voir Louis Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne, III-La Spiritualité moderne I. L'essor: 1500-1650*, p. 330-342.

telle la mission de Jésus poursuivie dans son Église. Ce qui érige leur *devenir* en histoire continue. Ainsi orientée, la trajectoire indique le sens (= la direction + la signification) de leur *avenir*. Il est clair que les ressemblances observées d'un degré à l'autre ne sont pas des calques inertes, mais découlent du flux continu des communications qui, à doses variables, traversent les niveaux.

Cette façon religio-culturelle de se représenter l'univers facilite la compréhension de la mission du Fils de Dieu, servie par un ZÈLE enflammé. Plus encore, la théorie exemplariste peut passer pour le processus de schématisation par excellence du savoir et de l'expérience de Jean Eudes, ce qui permet de revoir ses *Œuvres complètes* comme «un ensemble cohérent et homogène de signification», articulé par des sous-ensembles de même qualité. Quant à ce TOUT, définissant Jésus suivant l'expression paulinienne «Jésus est TOUT», rien pourtant n'est encore dit du contenu sémantique qu'il recèle, rien non plus du mode de présence de ce TOUT, éventuellement intériorisé «en tous et en toutes choses». Expliciter l'un et l'autre, ce sera révéler comment Jésus, vu par Eudes, réunit les conditions d'avènement de sa gloire intégrale.

L'analogie de proportionnalité métaphorique • Eudes utilise une autre forme de la pensée parallèle, l'analogie de proportionnalité dite impropre ou métaphorique, comme moyen de rapprocher des éléments qui autrement resteraient à l'écart les uns des autres dans son univers sémantique. Découvrant dans le monde naturel ou parmi les objets culturels fabriqués ce qui lui paraît être des «ombres», des «vestiges», des «traces», des «figures», des «préfigurations», il les interprète comme autant d'indices de présences cachées dans un monde supérieur. Cette forme de raisonnement par l'image médiatrice est particulièrement mise à profit par Eudes – pas moins de 227 pages – dans les Livres deuxième et troisième de son *Cœur admirable*. Pour le même Cœur, celui de Marie, il brosse douze tableaux à même l'imagerie biblique; ce Cœur, développe-t-il largement, est un ciel, un soleil, une mer, une fontaine, une harpe, le trône royal de Salomon, le temple de Jérusalem, la fournaise des trois enfants israélites, etc. Ces attributions, il va sans dire, sont métaphoriques, mais pas seulement décoratives; elles permettent d'accrocher des qualifications (v. g. la hauteur, la vie, l'immensité, la lumière, la richesse, etc.) ou des fonctions (v. g. éclairer,

produire, vivifier, etc.) dont sont porteuses les figures métaphoriques, esquisses de celles qui se retrouvent de façon éminente dans le Cœur de Marie³³. L'usage de l'analogie métaphorique suppose déjà, on l'aura compris, une conception de l'univers où la nature et la culture passent pour le reflet d'un monde excellent, invisible aux yeux.

L'appel au dynamisme de la tension

La tension – les recherches en sémiotique l'ont démontré – est omniprésente dans l'univers de la signification. Ce que je souligne ici, c'est l'émergence, à fleur de texte, du style tensif comme contribution à l'intelligibilité du discours. Eudes ne sépare pas *exemplarité* et *tensivité*. Certes les modèles qu'il expose sont dans leur état perfectif, mais les imitations, confrontées aux modèles qu'elles sont censé reproduire, n'atteignent jamais la hauteur rêvée. Elles sont indéfiniment perfectibles. De là la tension qui tire continûment le sujet imitateur vers son exemplaire. Ainsi tout le discours de Jean Eudes sur la vie chrétienne – je le ferai voir – insiste sur le mouvement tensif qui presse le chrétien à reproduire en lui les états-modèles de Jésus, ses dispositions-modèles, ses affections-modèles, ses actions-modèles. On n'est donc plus en présence d'une conception catégorique du monde spirituel (v. g. le passage instantané d'un état de mort à un état de vie) mais d'une conception énergétique de cet univers. Alors apparaissent des *aspects*, indicateurs de tensions. Les aspects de la temporalité de la vie chrétienne montrent l'action soutenue du sujet mystique imitant Jésus: une tension ferme l'entraîne, à un rythme, accéléré ou ralenti, du stade inchoatif de la perfection à son stade duratif et, finalement, à son stade terminatif. De leur côté, les aspects de la spatialité révèlent que la conduite de cette imitation est quand même sujette à des fluctuations tensives qui, à des degrés inégaux, éloignent ou rapprochent de la présence de l'exemplaire, Jésus.

L'importance donnée à l'enchaînement causal

Une autre forme de rationalité caractérise le discours bérullien diffusé par Eudes. Elle consolide celles de l'analogie et de la tensivité. Il s'agit de l'enchaînement causal. Ce procédé attache les unités de

33. Voir Jean Eudes, O. C., t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 125-352.

contenu par le lien de la causalité ou, plus généralement, par tout ce qui a raison de racine, de source, d'origine, de principe (l'aire du *provenir*). Les ressemblances s'expliquent alors par les communications que fait, de lui-même à un autre, l'un des agents qui lui sont logiquement antérieurs. Chaque fois, la communication ne peut être que participative, sinon elle entraînerait la dissolution de l'exemplaire³⁴. Je regroupe ici quelques exemples que les contraintes méthodologiques imposées à cette étude tiennent plus ou moins à distance.

Dans sa présentation de la Trinité, Eudes insiste sur l'origine de chacune des Personnes: le Père est logiquement présupposé au Fils, sa parfaite image; le Père et son Fils ont priorité logique sur le Saint-Esprit, produit de leur amour mutuel. De plus, les trois Personnes divines, prolongeant leur action hors d'elles-mêmes d'après le rôle dévolu à chacune, sont les auteurs des perfections projetées dans l'univers. Cette fois – phénomène capital fortement signalé dans le bérullisme – la communication entraîne une transformation qui change l'état du sujet humain, modifiant par là le cours de son devenir. Ainsi le Verbe incarné, source de vie divine, convertit l'état de l'homme en celui de fils adoptif de Dieu. Le Saint-Esprit est celui d'où proviennent les dons divins. L'activité causale est manifestée de façon figurative dans la symbolique eudésienne des cœurs: tant en Jésus qu'en Marie, il existe un cœur divin, respectivement le Saint-Esprit et Jésus, qui transfigure leur cœur spirituel (leur âme); il métamorphose aussi leur cœur de chair en influant sur leur vie physique, passionnelle et sentimentale. Le bérullien scrute les origines, ainsi que le prospecteur cherche à découvrir, enfoui sous le sol, le secret des sources.

Ces éclaircissements feront mieux discerner le rôle de la logique causale dans la formation du discours, quand viendra le temps de présenter en détail le zèle de Dieu ou celui de Jésus et de Marie. Pour Eudes, le zèle est une source féconde, qu'elle soit passionnelle ou pas, dont découle une multitude d'effets. En tête, il faudra compter la production des missions divines.

34. Voir A. J. Greimas, *Du sens* II, p. 44-45.

En somme, Eudes ordonne par des processus logiques la dimension cognitive de son discours. Il groupe de façon cohérente des unités de sens qui autrement resteraient isolées ou éparpillées. Ce faisant, il neutralise la formation d'un pur savoir encyclopédique sur Dieu et ses œuvres – l'encyclopédie étant comparable, de nos jours, aux incursions tous azimuts auxquelles s'adonnent les internautes qui naviguent sur *Internet*! Par ailleurs, il est clair que la particularité du discours du bérullien Eudes réside moins dans des procédés de construction qui lui seraient exclusifs que dans les nouvelles sélections ou les combinaisons sémantiques originales auxquelles ils servent de structures d'accueil.

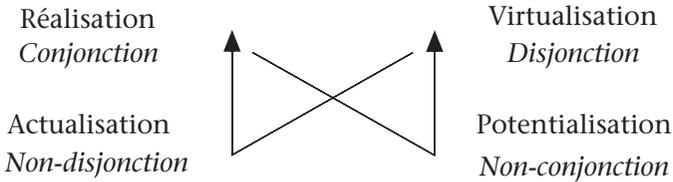
LE PLAN

La série des modes d'existence sémiotiques

Le déroulement des schémas, soit narratif, soit pathémique, met en évidence une série d'états caractéristiques des sujets et des objets sémiotiques. D'après la théorie du langage, un sujet n'existe que s'il est mis en relation avec un objet. De même un objet quelconque ne jouit d'une existence sémiotique que s'il est ciblé par un sujet. Or l'analyse textuelle montre que l'état de jonction entre les sujets et les objets n'est pas identique d'une étape à l'autre de l'évolution narrative. La relation sujet-objet revêt en effet différents modes d'existence sémiotiques³⁵ selon les progrès de son affermissement. En suivant le développement logico-sémantique du discours, on voit les actants *sujet* et *objet* passer initialement d'une phase de *potentialisation* à celle d'une *virtualisation*, ensuite à une phase d'*actualisation* et enfin à celle d'une *réalisation*. Loin d'être aléatoires, ces états sont déterminés par les formes particulières de jonction qui resserrent progressivement la liaison du sujet avec son l'objet. Ceux-ci sont *potentialisés* quand s'établit une simple relation de congruité entre un sujet et un objet de valeur, avant toute démarche de quête (*non-conjonction*). Ils sont *virtualisés* dès que s'enclenche chez le sujet, par l'intervention d'un mandateur ou d'un manipulateur, l'opération de recherche de l'objet de valeur, dont il est encore disjoint

35. Voir une première esquisse de cette notion dans A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, s. v. **Existence sémiotique**, p. 138-139.

(*disjonction*). Ils sont *actualisés* lorsque, par l'acquisition de sa compétence, le sujet est mis à proximité d'une jonction avec son objet de valeur (*non-disjonction*). Enfin, ils sont *réalisés* quand la performance principale fait entrer le sujet désirant en possession de l'objet de valeur désiré (*conjonction*). Un diagramme dessine cette succession d'états.



Dans le présent ouvrage, je fais la démonstration que les phases énumérées ci-dessus se retrouvent dans chacune des étapes de la mission de Jésus: à l'étape historique, coextensive à la durée de la vie de l'Homme-Dieu sur terre, et à l'étape mystique de cette même mission, continuée et accomplie par lui au moyen de son Église. Aucune ne se réalise instantanément. Au contraire, Jésus traverse l'une et l'autre à sa manière, en reproduisant chaque fois les mêmes modes d'existence sémiotiques. La relation multiforme du sujet actoriel Jésus avec ses objets de valeur est sémiotiquement nécessaire. Sans elle, il serait exclu de tout parcours narratif, faute d'objet pour mobiliser son action. Au fur et à mesure qu'il franchira les différentes étapes de sa mission, l'historique et la mystique, il verra décroître la distance qui le sépare de la réalisation complète de son programme missionnaire.

Étant donné que les modes d'existence sémiotiques jalonnent l'évolution tant actionnelle que passionnelle du sujet, l'ordre de leur succession est tout indiqué pour baliser chacune des étapes de la mission continue de Jésus. Ils servent de repères pour une segmentation logique de la description de l'étape historique, à laquelle se consacre la Première Partie de cette étude, et celle de l'étape mystique, développée dans la Seconde. Dans la conclusion générale, j'évoquerai le problème de l'inculturation du discours eudésien au XXI^e siècle. Les changements socioculturels survenus depuis trois siècles et demi entraînent-ils le rejet pur et simple de ce type de discours religieux ou une confirmation de sa modernité?

Première

PARTIE

JÉSUS EN MISSION CONTINUE

L'ÉTAPE HISTORIQUE

RÉSUMÉ DE LA PREMIÈRE PARTIE

Le Fils éternel de Dieu préexiste à son incarnation temporelle et, par rapport à l'histoire racontée, l'existence sémiotique de Jésus est celle d'un *sujet potentialisé*. Quand débute la première étape de sa mission, la jonction de Jésus avec l'objet de valeur assigné à sa mission, la révélation du mystère de Dieu, n'est que virtuelle et, à ce stade, le discours ne reconnaît en Jésus qu'un *sujet virtualisé*, engagé dans un contrat qui instaure sa mission. Son incarnation en Marie le rend apte à éprouver des passions, mais il faut attendre sa croissance «en sagesse et en âge» pour le voir progresser dans l'acquisition des *compétences* modales actualisantes du savoir faire et du pouvoir faire, imprégnées de sa disposition passionnelle au zèle et préparatoires à l'exécution de la mission envisagée; il est dès lors institué *sujet actualisé*. Enfin il acquiert le statut sémiotique de *sujet réalisé* quand il révèle publiquement le mystère de Dieu. C'est l'étape de sa performance, dynamisée par la pathémisation de son zèle. La réalisation de la performance missionnaire entraîne des conséquences et des émotions qui seront soumises à une évaluation d'ordre narratif, la sanction, et d'ordre pathémique, la moralisation.

Le tableau ci-dessous aligne ces concordances.

modes d'existence sémiotiques	schéma narratif	schéma pathémique
<i>potentialisation</i>		
<i>virtualisation</i>	<i>manipulation-contrat</i>	<i>constitution</i>
<i>actualisation</i>	<i>compétence</i>	<i>disposition</i>
<i>réalisation</i>	<i>performance conséquence</i>	<i>pathémisation émotion</i>
	<i>sanction</i>	<i>moralisation</i>

**LA PHASE POTENTIALISÉE
DE LA MISSION HISTORIQUE
ET DE LA PASSION DU ZÈLE DE JÉSUS**

La série des modes sémiotiques de la présence s'ouvre avec la potentialité, définie comme «une pure possibilité d'exister». Le discours de Jean Eudes sur la mission historique de Jésus remonte jusqu'à cette phase initiale où la mission, loin de paraître incompatible avec les univers divin et humain, les rapprocheraient par des associations plus étroites et des communications plus intimes.

L'univers divin

La structure interne du Dieu unique, enseigne Eudes, est trinitaire, étant formée de trois personnes distinctes. La première est Père et détient comme tel un rôle de source, d'origine, au sein de la Trinité. La deuxième est son Fils. Né de la connaissance éternelle du Père, il est sa vive image, son Verbe parfaitement exprimé; cette forme de filiation l'habilite en priorité au rôle de référence¹ au Père. La troisième, le Saint-Esprit, procède de l'amour mutuel, infini, du Père et du Fils; il lui revient un rôle de liaison éternelle d'amour au cœur de la Trinité.

Considérons ce que les trois Personnes divines sont et font les unes au regard des autres.

Le Père communique sans cesse à son Fils son être, sa vie, toutes ses perfections, sa gloire, sa félicité, tous ses biens et tous ses trésors.

Le Fils réfère sans cesse à son Père, comme à son origine, tout ce qu'il a reçu de lui, et est dans un état perpétuel de relation, de gloire et de louange vers son Père.

Le Père et le Fils donnent et communiquent au Saint-Esprit tout ce qu'ils sont, tout ce qu'ils ont, tout ce qu'ils peuvent et tout ce qu'ils savent. Le Saint-Esprit est sans cesse référant au Père et au Fils, comme à son principe, tout ce qu'il reçoit d'eux².

Ces états, ces dispositions, ces actions ne tombent pas sous la coupe de l'histoire, car l'univers divin transcende les catégories cosmologiques du temps et de l'espace; l'infini est immensurable. Ses trois occupants n'en sont pas moins des acteurs personnels autonomes, auxquels sont

-
1. «Le Fils de Dieu, dans la très sainte Trinité, va sans cesse se rapportant et se donnant à son Père; voire il est tout regard et tout[e] relation vers son Père.» Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 94.
 2. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 165.

appliqués des prédicats qualificatifs et fonctionnels propres (par exemple, à l'un d'eux est attribuée la qualification de «père» et sa fonction éternelle est d'engendrer un fils, ce qui lui est exclusif). Cette trinité de personnes, affirme Eudes, ne contrevient pas à leur unité indissoluble: «Et, en suite de [leurs] divines communications et processions, le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une même essence et divinité, vivent d'une même vie, ont une même puissance, sagesse, bonté et sainteté, et sont dans une société très parfaite³».

La protensivité du sujet, Dieu. La potentialité de missions divines

Dans une méditation sur les faveurs faites à l'homme avant sa création, et de toute éternité, Eudes présente leur auteur divin comme un sujet tensif, enclin par le poids infini de son être à aimer l'homme. Sa manière de le dire emprunte le langage anthropomorphe: «Dieu a jeté ses yeux divins sur moi de toute éternité; il m'a regardé d'un œil de miséricorde [...] il m'a aimé tendrement et ardemment; il a disposé et ordonné, par une merveilleuse bonté, toutes les choses qui me devaient arriver⁴».

Cet important énoncé révèle la tension affective originelle qui, antérieurement à l'avènement historique des missions divines, lie indissolublement l'homme à un sujet protensif, Dieu. Pour la théorie sémiotique, il s'agit d'un préalable au parcours génératif de la signification, car, avant la construction des systèmes fondamentaux qui produisent les premières articulations de la signification et gèrent les *conditions* de son développement ultérieur (voir les pages 136-151), il existe des *préconditions* assurant leur cohérence. Elles sont ici représentées par

-
3. Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *Le Cœur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu*, p. 36. L'association *unité/trinité* forme chez les béruilliens un modèle analogique productif. Par exemple, il se répète au moins quatre fois dans la théorie eudésienne des cœurs; respectivement en Dieu, en Jésus, en Marie et dans le chrétien accompli, vivent trois cœurs différents qui ne forment en chacun qu'un cœur, grâce à l'harmonie de leurs communications intimes.
 4. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 135.

la tensivité de l'amour et du zèle éternels de Dieu pour l'homme, une tensivité déjà là, posée comme disposition nécessaire à l'émergence d'un programme missionnaire⁵.

Du point de vue de l'observateur Eudes, contraint de se servir du système temporel français pour former et formuler ses représentations, l'attachement intense de Dieu pour l'homme, avant la création du monde, est perçu et exprimé avec la catégorie du temps. Qui sera nié sur le champ! «Car, écrit Eudes, depuis que [Dieu] a commencé à penser à moi et à m'aimer, sans commencement toutefois, il n'a point discontinué»; peu après, l'auteur ajoute: «De sorte qu'il est vrai de dire que, durant tous les espaces de sa durée éternelle, il n'a point passé un moment (s'il faut dire ainsi, et s'il y avait des moments dans l'éternité), sans penser à moi et sans m'aimer⁶». Cet amour de prédilection, visible dans l'acte même de la création, imprègne et guide les rapports de Dieu avec l'homme: une relation inaliénable de possession lie le sujet créateur et son objet de valeur créé. Un malheur briserait-il l'intégrité de cette valeur, on ne sait jusqu'où irait le zèle divin pour la restaurer. Dieu l'aime! Tout peut *survenir*! (Dans la citation ci-dessous, j'explícite, entre crochets, les sèmes aspectuels contenus dans les lexèmes utilisés par Eudes.)

[...] non seulement Dieu m'aime de toute éternité, et d'un amour continu et invariable, mais encore [...] il m'aime de tout ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il est tout amour vers moi et qu'il m'aime d'un amour très pur [...]. De sorte que l'amour que Dieu a pour moi, avant la création, a quatre qualités: il est éternel [*durativité*], immuable [*stabilité*], infini [*intensité*] et très pur [*perfectivité*]⁷.

En marquant de la sorte l'amour divin pour l'homme, Eudes indique l'attrait qu'éprouve un sujet tensif pour un objet qu'il estime de grande valeur. Une valeur établie par Dieu lui-même: l'homme est de «la race de Dieu», note Eudes, évoquant saint Paul. Pareil classement entraîne des qualifications étayées au besoin par des séries parasyntagmatiques. La

5. Voir Algildas J. Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, p. 15-17 ; 25-26.

6. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 137.

7. *Ibid.*, p. 138.

condition humaine, par exemple, Dieu en est lui-même «le principe», «la source», «l'origine»; il s'est constitué «fin», «centre», «élément», «sphère» de l'homme; il s'impose à lui comme «son prototype», «son modèle, «son exemplaire»; c'est son droit de régner sur lui par des lois, de le gouverner dans sa conduite, de protéger sa ressemblance divine, de juger le mérite et le démérite de ses actes⁸.

En Dieu toutefois l'amour et le zèle qu'il génère sont des dispositions à l'état libre, c'est-à-dire non encloses dans le cadre spatio-temporel d'un corps limitatif. Aussi ne sont-elles pas passionnelles. Pour l'être, il leur faudrait être assujetties à la médiation d'un corps sensible. En entrant dans l'histoire. Cette potentialité, Eudes le dit à l'instant, est inscrite dans le plan divin.

Qu'est-ce que Dieu fait en soi-même de toute éternité? Le Père éternel donne naissance à son Fils dans son sein adorable. Le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit.

Or n'est-il pas vrai que, comme ce Père donne l'être à son Fils de toute éternité, *il a aussi dessein de toute éternité* de nous le donner et de l'envoyer en ce monde pour y opérer notre salut?

N'est-il pas vrai que le Fils de Dieu n'est pas plus tôt né de toute éternité *qu'il a dessein* de venir en la terre, de se faire homme et de s'immoler en la croix pour le salut des hommes?

N'est-il pas vrai que le Père et le Fils n'ont pas plus tôt produit le Saint-Esprit *qu'ils entrent dans le dessein* de nous le donner aussi et de l'envoyer ici-bas pour y achever l'œuvre de la Rédemption du monde, qui aura été commencé par le Fils?

N'est-il pas vrai encore qu'au même moment (s'il est permis de parler ainsi, n'y ayant point de moment dans l'éternité) que le Saint-Esprit est produit de toute éternité *il est dans la volonté* de venir un jour en la terre, afin de nous transporter de la terre dans le ciel?

Pour presser son énonciataire à reconnaître la véridicité de quatre énoncés relatifs aux missions divines, l'énonciateur lui a répété autant de fois l'interrogation «n'est-il pas vrai que...»; son discours persuasif vise à

8. Voir Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 152-158.

lui faire admettre en conclusion l'une des convergences principales des actions divines, le salut des âmes: «Ne voyez-vous *donc* pas que tout ce que Dieu fait en soi-même est rapporté au salut des âmes⁹?».

On aura observé la place accordée à la rédemption de l'homme dans les desseins de Dieu. Eudes reflète sur ce point l'enseignement de son second maître spirituel, Charles de Condren (le successeur de Bérulle comme général de l'Oratoire français), pour qui la mission de l'envoyé divin revêt avant tout un caractère sacrificiel: s'immoler, le cas échéant, pour sauver l'homme, tandis que pour Bérulle l'incarnation du Fils de Dieu faisait partie potentiellement, dès l'origine, du projet de la création: créé à l'image de Dieu, l'homme, destiné à la divinisation, recevrait son accomplissement dans son élévation à l'univers divin. Ce plan initial, perturbé en Adam, sera modifié en un programme de restauration¹⁰.

Les rôles potentiels des acteurs des missions divines temporelles

Des extraits déjà cités se dégagent le statut particulier des missions divines, encore à l'état intentionnel. Elles se conçoivent en joignant les extrémités d'une relation établie entre deux univers différents, dont le terme *a quo*, éternel, se trouve dans la Trinité et le terme *ad quem*, temporel, hors d'elle, c'est-à-dire dans l'univers humain. Un modèle invariant fixe non seulement le nombre possible des missions divines temporelles, mais aussi la répartition, dans chacune, des rôles d'envoyeur et d'envoyé. La structure trinitaire n'étant formée que par deux productions immanentes, «processions du Fils procédant de son Père, et du Saint-Esprit procédant du Père et du Fils¹¹», il n'y a que deux envois personnels à l'extérieur du milieu trinitaire: au Fils, qui procède du Père, est dévolu le rôle d'envoyé, alors que son Père, qui ne procède de personne, ne détient que celui d'envoyeur; de même le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, reçoit d'eux seuls sa mission; aucune Personne divine ne procédant de lui, il ne peut jouer le rôle d'envoyeur au sein de la Trinité.

9. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 167-168. (C'est moi qui souligne)

10. Voir Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Second Discours, note 3, p. 102-103.

11. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 165.

**LA PHASE VIRTUALISÉE
DE LA MISSION HISTORIQUE
ET DE LA PASSION DU ZÈLE DE JÉSUS**

LE CONTRAT MISSIONNAIRE

LA CONSTITUTION
DU SUJET PATHÉMIQUE

La rupture du contrat initial

Du point de vue de la logique narrative, la phase virtualisée de la mission du Fils de Dieu est enclenchée par le grave méfait qui dégrada l'homme au regard de Dieu. En voici la circonstance. Au commencement de l'humanité dominait la figure d'Adam, le chef de la création. Lui et Ève, sa femme, en répondant aux intentions de Dieu, lui rendaient gloire. Cependant Dieu voulut éprouver ce premier couple humain et le soumit à un contrat d'interdiction, défini en sémiotique par la structure modale */devoir ne pas faire/*: «Ne mangez pas du fruit placé au centre du jardin d'Éden.» L'interdit fut transgressé, causant par le fait même la rupture du contrat initial. La justice de Dieu condamna cette désobéissance, et ce désaveu représente pour la sémiotique la sanction cognitive exercée par le sujet-judicateur. Il s'ensuivit une punition dont la sévérité est de nature à rappeler à toute la descendance humaine la gravité de la faute: perte du paradis terrestre, asservissement au travail, à la souffrance, à la maladie et, finalement, à la mort, autant de châtiments constitutifs de la sanction pragmatique imposée par le judicateur et découlant de la sanction cognitive. La justice divine a triomphé, mais la satisfaction tirée du châtiment infligé aux fautifs ne rétablissait pas l'harmonie des relations entre Dieu et l'homme.

La justice, par définition, se règle sur la logique équationnelle. Or le langage religieux, forcément anthropomorphe, dit à sa manière qu'il surgit en Dieu un conflit modal où s'opposent la modalité du */devoir punir/* en toute justice et la modalité du */devoir pardonner/* par amour. L'attachement intense que Dieu éprouve pour l'homme l'entraîne à la démesure, loin des bornes de la rigueur légale. D'où l'inauguration d'une mission rédemptrice. Après «quatre mille ans d'attente et de promesses», rapporte Eudes, le Père envoya son Fils prendre sur terre la forme humaine. Par suite, la réparation de la gloire de Dieu et le projet du salut du monde sont placés dans un contexte de «nouvelle création», où les rapports entre Dieu et l'homme s'inspirent moins du devoir de maintenir l'égalité juridique que de l'idéal d'un amour mutuel sans limites.

Le parcours ainsi tracé ne se réduit donc pas à la simple transformation narrative d'un «contenu inversé» (la déchéance) en un «contenu posé» (la réhabilitation); un tel renversement des états, en focalisant le récit sur la phase positive, l'assimilerait à un *schéma*

de quête. Il s'agit au contraire d'un *schéma de restauration* destiné à établir l'homme dans un bonheur supérieur à celui qui prévalait dans la «première création en Adam». On assiste donc à une transformation du sujet humain, appelée par la sémiotique «recatégorisation¹»: grâce à l'intervention de Jésus, l'homme, devenu esclave par sa faute, ne fait pas que recouvrer sa liberté primitive, il change de catégorie classématique en devenant fils adoptif de Dieu dans un nouvel univers sémantique: «O bonté ineffable! s'écrie Eudes, citant saint Augustin, ô miséricorde incomparable! nous n'étions pas dignes d'être les esclaves de Dieu, et nous voilà au nombre de ses enfants²!».

Les constituants immédiats de la mission de Jésus

Si exceptionnel qu'il soit, le discours sur la mission de Jésus est soutenu par la structure narrative immanente à n'importe quelle mission. En détaillant les composantes de la mission ordinaire, il est possible de montrer dans quelle mesure celle de Jésus les reproduit fidèlement ou s'en éloigne par ses traits originaux.

La mission requiert une intervention par manipulation

On discerne dans toute mission la structure de la manipulation. Dans le métalangage descriptif utilisé en sémiotique, ce terme de *manipulation* est neutre, ne résonnant d'aucune connotation péjorative; il désigne simplement «l'action de quelqu'un sur un autre en vue de lui faire exécuter un programme donné». Cette manipulation implique la notion de factivité: deux prédicats identiques, en français *faire faire*, forment un groupe verbal où chaque *faire* possède son propre sujet: l'un fait qu'un autre fasse quelque chose. Ce qu'exprime par excellence le mode impératif des verbes: X donne à Y l'ordre d'agir: «Fais cela». Appliqué au champ sémantique de la mission, le premier *faire* est lexicalisé par le verbe figuratif *envoyer*. Cette action requiert un sujet qui

-
1. Le terme *recatégorisation* est emprunté à la lexicologie, où l'on voit des unités lexicales changer de catégorie grammaticale; elles sont *recatégorisées*. Par exemple, le nom *éclair* devient adjectif dans *une visite éclair*, l'adjectif *haut* devient adverbe dans *il chante haut*; le pronom *moi* devient nom dans *le moi est haïssable*, etc.
 2. Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 174.

envoi et un sujet envoyé pour *faire* ce que le premier sujet lui enjoint d'accomplir. Dans ce cas, il s'agit d'une manipulation par intervention, où celui qui envoie s'introduit dans la conduite de son envoyé pour lui faire exécuter ses intentions. Pour serrer de plus près la fonction d'*envoyer*, la sémantique lexicale la présente sous la forme substantive *envoi*. Ce terme complexe est résoluble en deux termes simples, contraires et complémentaires: *envoyeur* / *envoyé*. Le but de l'opération est de mettre en évidence la relation de présupposition réciproque qui lie ces deux unités: le lexème *envoyé* est inconcevable sans celui d'*envoyeur*, comme l'est le lexème *envoyeur* sans celui d'*envoyé*.

La mission inclut l'établissement d'un contrat unilatéral

La définition des éléments taxinomiques de la mission ordinaire est prise en charge par la syntaxe narrative qui explicite les rôles joués par les sujets directement impliqués dans une manipulation. Par sa position hiérarchiquement supérieur, le sujet *envoyeur* exerce le rôle de destinataire-manipulateur vis-à-vis du sujet *envoyé*, maintenu, par rapport à lui seulement, dans celui de destinataire-manipulé. Pour n'importe quelle mission, l'analyse montre bel et bien que ce qui est effectivement donné au destinataire-manipulé par le destinataire-manipulateur, c'est la charge d'exécuter un programme précis. Il faut pousser plus loin l'investigation.

La définition de la mission a pour premier segment «charge donnée à quelqu'un». Ce mandat renseigne sur les rapports étroits qui unissent l'envoyeur (le destinataire-manipulateur) et son envoyé (le destinataire-manipulé). Des liens contractuels les attachent l'un à l'autre. Ce que le premier communique au second, c'est d'abord un certain savoir sur ses intentions, et son intervention aura pour effet immédiat de transformer la compétence de l'envoyé en le poussant vers une position de non-liberté, un */devoir faire/* (qui est la structure modale de la *prescription*), qui l'oblige à conformer sa volonté à la sienne³. Ce n'est pas assez. L'envoyeur essaie en plus de modifier chez l'envoyé la compétence du */vouloir faire/* (qui est la structure modale de l'*acceptation*) Il sollicite,

3. Voir A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, à l'entrée **Manipulation**.

par une action séductrice, son adhésion. Il lui fait valoir l'importance et l'intérêt des enjeux proposés, afin de le faire passer du */non-vouloir faire/* au */vouloir faire/*.

On retrouve donc les constituants immédiats du contrat, une *prescription* contraignante, suivie d'une libre *acceptation*. Toutefois, dans un programme de mission, l'envoi a pour antécédent *l'appel*: «Viens». L'injonction positive est catégorique, mais pas encore contractuelle. Elle signale seulement un préalable à l'envoi. Et son caractère sélectif. N'est pas envoyé qui désire l'être, il faut d'abord être appelé par «vocation», au sens étymologique d'interpellation. Si, à l'impératif de l'appelant, l'interpellé répond: «Me voici!», sa disposition se verra suivie de l'établissement du contrat; au «Va faire cette action», prononcé légitimement par celui qui enjoint d'aller, correspondra le «Je vais faire ta volonté», qui exprime l'acceptation résolue de l'envoyé.

Les traits définis ci-dessus sont adéquats aux missions dont le début et la fin sont d'ordre temporel et spatial. Tel n'est pas le cas de la mission exceptionnelle du Fils de Dieu; son origine divine n'est pas assujettie aux contraintes du temps et de l'espace. En revanche, historique et localisée, quant à son terme d'arrivée, elle porte les marques communes aux missions inscrites dans un lieu géographique défini et une chronologie correctement datée.

À quel moment la mission du Fils de Dieu devient-elle contractuelle? L'égalité absolue qui règne dans la société trinitaire permet-elle d'assimiler à un contrat l'envoi du Fils par le Père? Par ses sèmes articulatoires *prescription / acceptation*, le contrat suppose une hiérarchie qui subordonne le sujet envoyé à l'autorité du sujet qui l'envoie. Or ce rapport supériorité/infériorité – Eudes l'a noté plus haut – est inexistant dans les relations trinitaires. Certes les rôles intersubjectifs de manipulateur et de manipulé subsistent (il s'agit toujours d'un *faire faire*, puisqu'il y a envoi), mais l'intervention du Père ne peut avoir pour effet de transformer la compétence du Fils en le poussant vers une position de non-liberté qui l'obligerait à conformer sa volonté à la sienne, car cette conformité existe déjà de toute éternité. L'intervention du Père ne consiste pas non plus à solliciter l'adhésion de son Fils en lui faisant valoir l'importance et l'intérêt, pour la Trinité, des enjeux proposés, car, en Dieu, la communauté du vouloir ne résulte pas d'une influence

séductrice. Pour ces raisons, le contrat unilatéral qui lie le Père et son Fils ne se définit pas par le couple sémique *prescription / acceptation*, dominé par un impératif, mais par les termes minimaux qui, dans la typologie des contrats, servent de base à tous les actes contractuels: *proposition / engagement*.

Il est toutefois nécessaire de rapprocher les deux termes d'une relation étendue sur deux niveaux d'existence. Si on examine non plus le terme *a quo* mais le terme *ad quem* de la mission du Fils de Dieu, on constate qu'elle prend la forme d'un contrat onéreux; une fois entré dans son état incarné, le Fils-Jésus, le sujet mandaté, se subordonne par une obéissance parfaite à l'autorité de son Père, le sujet mandant. À la modalité du *vouloir faire* se combine celle du *devoir faire*.

La phase virtualisée du zèle. La constitution

Dans le schéma narratif, la manipulation a pour correspondant, dans le schéma pathémique, la constitution. En tête de parcours, celle-ci établit l'état affectif dans lequel devra vivre le sujet passionné. Aussi voit-on le Fils de Dieu, le moment de son incarnation venu, rendre participants de son amour divin son âme et son corps, les prédisposant de cette manière aux manifestations sensibles de l'intensité et de l'étendue de ce divin amour. C'est dire que la prédisposition à l'amour humain est imprimée en Jésus dès le premier instant de sa vie terrestre. Elle est présente en lui comme une inclination «aux parcours passionnels qui l'attendent, définissant son mode d'accès au monde des valeurs et sélectionnant à l'avance certaines passions plutôt que d'autres⁴». La constitution du sujet pathémique, Jésus, prendra forme lorsque, selon les prévisions du Père, sera révolue la longue période d'attente préparatoire à l'incarnation de son Fils. Si on dégage de la *constitution* les deux éléments de son articulation, on obtient d'abord le *constituant*, représenté ici par l'amour que Dieu porte à l'homme. Sa disposition éternelle à l'amour détermine en effet le cadre de ses interventions à venir: «Dieu a tant aimé le monde, reprend Eudes à la suite de l'évangéliste

4. Algildas J. Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, p. 162.

Jean, qu'il lui a donné son Fils unique⁵». Or un *constituant* n'existe que par sa relation à un *constitué*, qui est la manière d'être du sujet pathémique dérivée de la situation constituante. C'est dans le cas présent la forme humaine avec tous ses états, dont le Fils, une fois incarné, est revêtu, ce qui lui donne la capacité d'accueillir des passions. Notamment celle du zèle⁶.

5. *Joan.*, III, 16. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. II, p. 174; t. VII, p. 91; t. VIII, p. 266.

6. Voir Jacques Fontanille, «Le schéma des passions» dans *Protée*, théories et pratiques sémiotiques, Volume 21, numéro 1, hiver 1993, p. 36-37.

3

LA PHASE ACTUALISÉE DE LA MISSION HISTORIQUE ET DE LA PASSION DU ZÈLE DE JÉSUS

LA COMPÉTENCE MODALE
ET LA DISPOSITION PATHÉMIQUE

L'actualisation de la mission historique, l'incarnation du Fils de Dieu

Au moment de sa conception en Marie, le Fils de Dieu entre dans l'histoire et il détient, par rapport au déroulement narratif de sa mission, le statut sémiotique de sujet actualisé. Sa présence au monde est d'ores et déjà sensible: il a pris corps en sa mère. Cette incarnation, Eudes la présente comme l'œuvre conjointe des Personnes trinitaires, où chacune a joué son propre rôle actoriel.

[Le Père] a envoyé [son Fils] en ce monde et en cette terre de misère et de malédiction [...]. Secondement, [...] le Fils de Dieu est sorti du sein de son Père, est venu en ce monde, s'est fait homme et a demeuré trente-quatre ans en la terre [...]. En troisième lieu, le Saint-Esprit [...] a formé dans les sacrées entrailles de la très sainte Vierge celui qui est notre Rédempteur, notre Réparateur et notre chef. [...]¹.

Dès le premier instant de sa vie, souligne Eudes, Jésus a accepté le contrat onéreux proposé par son Père; il s'est librement assujetti au devoir d'obéissance envers lui. Pour la sémiotique, l'obéissance est une valeur modale pour un sujet et elle se définit structurellement par */ne pas pouvoir ne pas faire/*. Cette valeur modale en présuppose une autre, la prescription, qui a pour structure syntaxique */devoir faire/*². Le passage ci-après, tiré du *Royaume de Jésus*, explicite cette connexion.

[...] Jésus-Christ Notre-Seigneur a fait profession, dès le premier moment de sa vie et de son entrée au monde, de ne faire jamais sa volonté, ains celle de son Père, selon le témoignage authentique de saint Paul écrivant aux Hébreux: *Jésus entrant au monde, dit* (en parlant à son Père éternel): *Me voici, je viens; au commencement du livre il est écrit de moi que je fasse, ô Dieu, votre volonté*³; et selon ce qu'il a dit depuis lui-même: *Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé*⁴.

-
1. Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 173-176.
 2. Voir A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, à l'entrée **Pouvoir**.
 3. «*Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem nolui; corpus autem aptasti mihi. Tunc dixi: Ecce venio; in capite libri scriptum est de me: ut faciam, Deus, voluntatem tuam.*» *Heb.*, X, 5-7.
 4. «*Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.*» *Joan.*, VI, 38. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 247.

Eudes ne craint pas d'insister sur cette acceptation obéissante du sujet-envoyé; il veut faire ressortir le caractère exemplaire de

la soumission et obéissance *très parfaite* que Jésus-Christ a rendue non seulement aux volontés que son Père lui a déclarées par lui-même, mais même à celles qu'il lui a déclarées par sa sainte Mère, par saint Joseph, [...]. Car il s'est soumis non seulement à son Père, mais il s'est assujéti à toutes les créatures pour la gloire de son Père et pour l'amour de nous⁵.

Une fois de plus l'intensité de l'opération, «une obéissance très parfaite», s'associe à une étendue maximale, la soumission au Père s'élargit «à toutes les créatures».

Observation: La répartition sémantique des qualifications et des fonctions attribuées à Jésus se heurte au syncrétisme du sujet actoriel qu'il représente. De fait, le discours sur Jésus comporte quatre isotopies: 1- ce qui est prédiqué exclusivement à sa personne (v. g. Jésus est le Fils du Père éternel); 2- ce qui est attribué en propre à sa divinité (v. g. Jésus est éternel, omniscient, tout-puissant,); 3- ce qui l'est à son humanité (v. g. Jésus est né de Marie, il marche, il hésite, il meurt, il ressuscite); 4- ce qui est prédicable, selon le contexte, à sa divinité ou à son humanité, voire aux deux à la fois, si l'auteur du texte entretient sciemment l'ambiguïté (v. g. Jésus est bon, zélé, juste, il aime). Comme les prédicats qualificatifs ou fonctionnels sont en définitive rapportés au sujet personnel Jésus, Bérulle pouvait écrire «[...] quand [l'humanité de Jésus] parle, quand elle marche, Dieu est parlant et marchant [...]. Et semblablement, quand cette humanité opère ou pâtit, Dieu est agissant et pâtissant en elle, et ses actions et passions sont divines [...]»⁶.

La mission entraîne un déplacement

La définition de la mission, d'après *Le Robert*, inclut une action de déplacement: «Charge donnée à quelqu'un d'aller accomplir quelque chose». Ce mouvement s'explique par le fait que la mission qui incombe à l'envoyé est exécutée dans un lieu distinct du lieu de celui qui l'envoie⁷.

5. Jean Eudes, *O. C.*, t. 1, *op. cit.*, p. 248.

6. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 179.

7. Le verbe ENVOYER provient lui-même, depuis le XII^e siècle, du latin *inviare* (formé sur *via*, «voie») qui signifie «parcourir, faire parcourir». Le sème *déplacement* se retrouve aussi dans la définition du substantif ENVOYÉ: «Personne qu'on a

Le circuit canonique de l'itinéraire est ainsi tracé: l'envoyé quitte le lieu où il était, et le moment de son départ marque le commencement de son absence; il arrive ensuite au lieu où il doit s'acquitter de sa tâche; il y séjourne le temps nécessaire à l'exécution de son mandat; puis, pour le retour, il refait en sens inverse le mouvement de déplacement: il quitte le lieu qu'il a temporairement occupé et revient au point de départ de son périple pour rendre compte de sa mission.

Cet itinéraire du déplacement peut être modifié par la suppression d'un élément secondaire. Par exemple, dirai-je par anticipation, l'ordre de Jésus donné à ses disciples: «Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures⁸», leur faisait bien l'obligation de sortir de la Palestine, sans pourtant laisser entrevoir un retour dans leur patrie. Par ailleurs, que l'éloignement soit grand ou petit, cette mesure n'affecte en rien la définition du déplacement. (Il importe peu que la charge obédientielle confiée à un envoyé par le supérieur ecclésiastique de son diocèse ou de sa communauté soit exécutée à distance ou à proximité.)

La description sémiotique des «déplacements» de l'envoyé divin permet d'établir une corrélation entre les catégories sémantiques de la spatialité, */verticalité/* et */horizontalité/*, les aspects de la temporalité, */inchoativité/*, */durativité/*, */terminativité/* et les catégories proprioceptives */euphorie/* et */dysphorie/*. D'abord les deux pôles de la */verticalité/*, à savoir */haut/* vs */bas/*, sont corrélés aux aspects de la temporalité de la mission, */inchoativité/* et */terminativité/*. L'action inchoative de la mission est en effet représentée par un mouvement de descente: le Fils de Dieu va du */haut/* (lexicalisé par le terme figuratif «ciel», lieu symbolique de son séjour divin) vers le */bas/* (lexicalisé par celui de «terre»). Par contre l'action terminative de sa mission terrestre est exprimée par un mouvement d'ascension: Jésus va du */bas/* vers le */haut/*. Dans ce contexte, le sème spatial */haut/* est surdéterminé par l'*euphorie* de la gloire, alors que celui de */bas/* l'est par la *dysphorie* inhérente à l'humiliation de Jésus. Or le terme du mouvement de descente, le */bas/*, trouve son expansion en se combinant

envoyée quelque part pour accomplir une mission.» (*Petit Robert*).

8. *Marc.*, XVI, 15.

à la catégorie spatiale */horizontalité/* articulée par les sèmes */long/ vs /large/*, aspectualisés par le sème */durativité/*, ce qu'on retrouve dans les vocables qui dépeignent l'espace parcouru, trois ans durant, par Jésus.

Par son mode unique de présence, Jésus, l'Homme-Dieu, se distingue toutefois des envoyés ordinaires. Comme homme, il subit les contraintes spatio-temporelles et sociales communes aux humains, mais, en tant que Personne divine, il échappe à la sujétion du temps et de l'espace: il s'intègre à l'univers créé sans se séparer de son univers increé, il s'introduit dans un pays et une histoire, sans s'exclure de son milieu divin intemporel. C'est ce que rapporte Eudes, en prenant à son compte une déclaration de sainte Brigitte:

O Vierge incomparable, [...] votre très digne Cœur [...] a tellement été embrasé du zèle très ardent de la gloire de Dieu que les flammes célestes de votre amour étant montées jusqu'au Cœur du Père éternel ont attiré son Fils unique, avec le feu du Saint-Esprit, dans vos très pures entrailles, *mais de telle sorte qu'il est toujours demeuré dans le sein de son Père*⁹.

Cette affirmation fait écho à celle de Bérulle:

Nous voyons que celui qui semble sortir du sein de son Père pour entrer au sein de la Vierge ne délaisse point pourtant le sein du Père et est tout ensemble divinement au sein du Père et humblement au sein de la Vierge, et a cette double résidence, dont l'une est autant admirable en l'excès de son amour comme l'autre est adorable en l'excès de sa grandeur¹⁰.

Les enjeux suprêmes de la mission de Jésus: la gloire de Dieu et le salut des âmes

Dès l'instant de sa conception en Marie, Jésus acquit, sémiotiquement parlant, le statut de sujet actualisé. Établi dans un nouvel état, celui d'Homme-Dieu, il entre humainement en contact avec les objets de valeur constituant les enjeux de sa mission terrestre. Ce qui rend pertinente leur présentation dans la phase d'actualisation de l'étape historique.

9. Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 65-66.
10. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 405.

Pour la théorie sémiotique, la jonction sujet-objet revêt une importance capitale. Car la valeur sémiotique d'un objet n'est pas redevable avant tout à une estimation objective, mais à l'estime qu'un sujet attache soit à un objet pragmatique (v. g. la vieille maison héritée des ancêtres), soit à un objet cognitif (v. g. la réputation). Un tel objet a du prix à ses yeux. Sa privation, source de dysphorie, crée chez le sujet désirant un besoin intolérable qui le presse à déclencher la quête de l'objet passionnément désiré. Si le sujet obtient l'objet de valeur convoité, l'euphorie de la possession supplante en lui la dysphorie de la privation. C'est précisément la valeur positive euphorisante, mise en opposition avec l'anti-valeur dysphorisante, qui détermine le système de valeurs d'un univers sémantique, c'est-à-dire son axiologie. Pour un sujet donné, individuel ou collectif, l'axiologie devient le repère profond où se départagent par polarisation, d'un côté, les valeurs qui exerceront sur lui une constante attraction et, de l'autre, les contre-valeurs qui, pour leur nocivité redoutée, resteront pour lui objets de farouche répulsion.

Dans le cas de Jésus, ses objets de valeur suprêmes sont ceux qui s'imposent à lui comme ses valeurs préférées: la gloire du Père et le salut des âmes. Son choix s'accorde d'ailleurs avec leur valeur objective fondée sur une relation de filiation: la gloire du Père, dont il est le Fils, et le salut des hommes, devenus fils adoptifs de ce même Père. Ce sont donc des objets de valeur dont l'obtention réquisitionne le support de toutes les valeurs adjacentes. Eudes les pointe sans relâche, en exploitant les procédés de la publicité langagière: il les nomme, les rappellent sans se lasser, leur adjoint des tuteurs parasynonymiques; il les montre en train de subordonner à elles-mêmes d'autres valeurs éminentes, etc. Si bien que le lecteur est frappé par l'insistance quasi obsessionnelle de leur mention dans le discours eudésien. En bref, le programme de Jésus est entièrement régi par cette intentionnalité (= une visée cognitive-volitive). Si ses objectifs supérieurs ne sont pas atteints, l'échec lui cause du déplaisir. En revanche, s'ils se réalisent, le succès lui procure le plaisir escompté.

La gloire

La lexicographie définit ainsi la gloire: «Grande renommée répandue dans un très vaste public, et tenant à des mérites, des actions ou des œuvres jugés remarquables.» Dans l'œuvre eudésienne elle a pour exemplaire la «gloire essentielle» de Dieu, produite par sa connaissance coextensive à ses perfections infinies. En voici l'énoncé textuel:

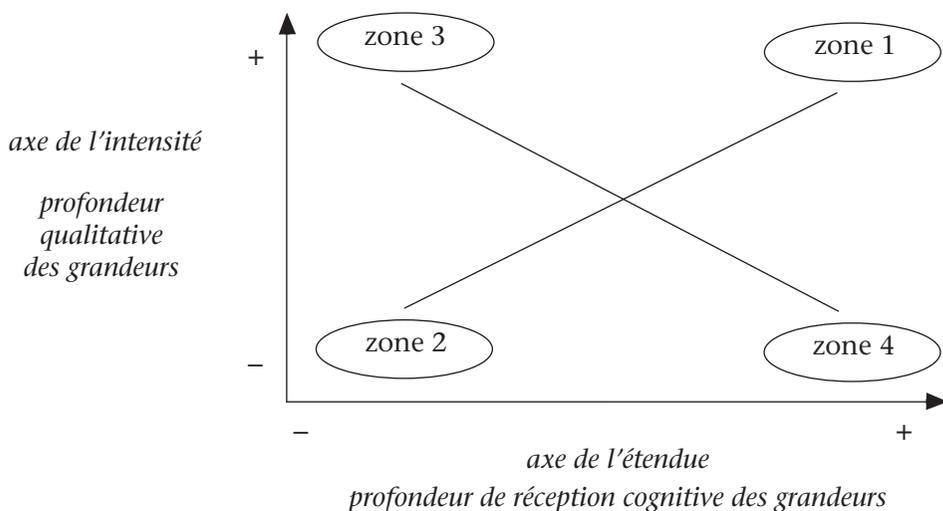
La *Gloire* de Dieu est une perfection qui consiste en la très claire connaissance qu'il a de ses divines perfections, lesquelles toutes ensemble, étant parfaitement connues par sa divine intelligence, font la gloire essentielle de son adorable Majesté. Gloire qui est aussi grande, aussi étendue, aussi relevée et aussi éclatante que Dieu a de grandeurs, dont le nombre est innombrable, et que ses grandeurs sont sublimes et immenses¹¹.

On retrouve dans les deux définitions citées les éléments constitutifs de la gloire: l'intensité qualitative des grandeurs de quelqu'un et une réception cognitive coextensive à la totalité de ces grandeurs.

Les développements de la sémiotique¹² ont mis en lumière la force attractive qui associe des champs de profondeur reconnus compatibles l'un à l'autre. Le diagramme ci-après le fait voir en distinguant deux axes corrélatifs, celui de l'intensité et celui de l'étendue. Chacun comporte un gradient, c'est-à-dire une échelle de variations continues entre un plus (+) maximal et un moins (-) minimal. Sur l'axe de l'intensité, le gradient mesure, dans le cas présent, *la profondeur qualitative des grandeurs* et, sur l'axe de l'étendue, *la profondeur de réception cognitive de ces mêmes grandeurs*. En considérant ces champs de profondeur comme des *valences* susceptibles d'être mises en corrélation, et en se limitant à leurs corrélations typiques (représentées par les zones), on obtient quatre sortes de «valeurs»: *gloire, quasi nulle gloire, renommée inadéquate, gloriole*. (L'espace interzone n'est pas vide, il est saturé de variables qui correspondent à une progression ou à une régression de l'une ou l'autre valence sur l'échelle des gradients.)

11. Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 77.

12. Voir Jacques Fontanille et Claude Zilberberg, *Tension et signification*, p. 11-27; Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours*, p. 64-71.



Lecture

La zone 1 est produite par la corrélation d'un haut degré (+) de profondeur qualitative des grandeurs, sur l'axe de l'intensité, avec une forte (+) expansion cognitive de ces grandeurs, sur l'axe de l'étendue. La *valeur* qui résulte de cette combinaison des *valences* s'appelle *gloire*.

La zone 2, aux antipodes de la première, met en corrélation une faible (-) profondeur qualitative des grandeurs, sur l'axe de l'intensité, avec une faible (-) expansion cognitive de ces grandeurs, sur l'axe de l'étendue. La *valeur* est alors celle de *quasi nulle gloire*.

La zone 3 est définie par un haut degré (+) de profondeur qualitative des grandeurs, sur l'axe de l'intensité, corrélié à leur faible (-) expansion cognitive, sur l'axe de l'étendue. La *valeur* ainsi obtenue est celle de *renommée inadéquate*.

La zone 4 représente l'aboutissement de la corrélation établie entre un faible (-) degré de profondeur qualitative des grandeurs, sur l'axe de l'intensité, et leur forte (+) expansion cognitive, sur l'axe de l'étendue. La *valeur* ainsi formée est celle de *gloriole*.

Dans le cas de Jésus, sa « parfaite connaissance » du Père, dont il est le Verbe, le met au sommet de l'échelle d'intensité qualitative et d'étendue cognitive des grandeurs de Dieu. Or, par son incarnation

et par la vision béatifique dont il jouit, il a étendu à son humanité déifiée sa connaissance personnelle du Père. Bérulle, avant son disciple Eudes, se plaisait à saisir à son origine l'avènement du seul sujet capable de produire, à partir de l'univers créé, une gloire digne de Dieu.

De toute éternité, il y avait bien un Dieu infiniment adorable, mais il n'y avait pas encore un adorateur infini; il y avait bien un Dieu digne d'être infiniment aimé et servi, mais il n'y avait aucun homme ni serviteur infini, propres à rendre un service et un amour infini. Vous êtes maintenant, ô Jésus, cet adorateur, cet homme, ce serviteur, infini en puissance, en qualité, en dignité, pour satisfaire pleinement à ce devoir et pour rendre ce divin hommage. Vous êtes cet homme aimant, adorant et servant la majesté suprême comme elle est digne d'être aimée, servie et honorée¹³.

De la mystérieuse symbiose de l'humanité et de la divinité de Jésus découle la divinisation des actions, des affections, des passions de son humanité. Étant toutes prédicables à la personne de Jésus, il n'y a rien en son humanité qui ne serve à la gloire de Dieu.

Car le nom, la grandeur, la vertu, la dignité, la majesté de Dieu – en tant qu'elle est communicable à la créature – réside et repose en cette humanité [de Jésus]. Dieu la joint à soi, la vivifie en soi et la rend consubstante avec la divinité. Au moyen de quoi, quand elle est adorée, Dieu est adoré en elle; quand elle parle, quand elle marche, Dieu est parlant et marchant, [...]. Et semblablement, quand cette humanité opère ou pâtit, Dieu est agissant et pâtissant en elle, et ses actions et passions sont divines et, en cette qualité, ont un mérite infini et sont d'un prix et d'une valeur infinie, par le rapport, le commerce et la communication ineffables qui sont entre la déité et l'humanité en la subsistance de la personne divine¹⁴.

Tout autre glorificateur, confiné à ses capacités cognitives, ne donne à Dieu qu'une gloire infime. La situation de l'homme – est-il prévu – sera toutefois changé s'il entre en société avec Jésus. Dans la mesure de sa participation au savoir divin (sur l'axe de l'intensité qualitative) et de son «adhérence» aux états, aux actions, aux dispositions et aux passions de l'Homme-Dieu (sur l'axe de l'extensité réceptive), pour que *Jésus soit tout et fasse tout en lui*, il contribue à augmenter la gloire de Dieu. L'existence des zones 3 et 4, ainsi que celle de leurs intervalles possibles, témoigne

13. Pierre de Bérulle, O. C., t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 123.

14. Pierre de Bérulle, O. C., t. 7, *op. cit.*, p. 179-180.

que la valeur *gloire de Dieu* est indéfiniment extensible et engagée dans un devenir continu. Les zones demeurent sensibles aux variations de tension provoquées par le zèle mis au service de la gloire de Dieu.

La louange • Dans son discours sur la gloire redevable au Père, Eudes évoque la règle monarchique de convenance, à savoir que « toute grandeur mérite honneur et hommage ». Il en élargit la portée en inférant qu'à toute grandeur infinie doit correspondre un honneur et une gloire de même degré. Jésus, soutient-il, est le seul à être par état et par excellence le glorificateur du Père, étant donné « le zèle et l'amour très grand avec lequel il loue incessamment [= sans cesse] son Père, dans le ciel, dans la terre, dans l'enfer et par tout le monde; car, à proprement parler, il n'y a que le seul Jésus qui loue et glorifie son Père en tout l'univers¹⁵ ». La citation fournit, en moins de trois lignes, les principaux critères qui servent à mesurer le degré de gloire décerné à quelqu'un: 1° l'excellence du sujet qui loue (représentée par le statut inédit de Jésus, Homme-Dieu) et celle du sujet loué (le Père); 2° l'intensité de la louange (indiquée par « le zèle et l'amour très grand[s] » de Jésus); 3° la continuité temporelle de la louange (Jésus loue sans cesse son Père¹⁶); 4° le retentissement spatial de cette louange (Jésus glorifie son Père « en tout l'univers »: « dans le ciel, dans la terre, dans l'enfer et par tout le monde »).

Un problème, resté en suspens, sera bientôt abordé: comment concilier en Jésus l'intensité et l'ampleur de sa glorification du Père avec l'impuissance propre à son état d'embryon, puis de fœtus, dans le sein de sa mère et, une fois né, avec le lent processus de son évolution physique? La passion de l'admiration ne s'éprouve-t-elle pas dans et par un corps sensible capable de la ressentir? L'exercice de la louange, dans lequel s'épanouit l'admiration, est-il compatible avec la débilité des sens d'un nouveau-né? La conciliation de ces contraires constitue, à n'en pas douter, l'une des « boîtes noires » de l'analyse du discours mystique bérullien. Je l'entrouvre un peu plus loin.

15. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 475.

16. Dans la procédure de l'analyse textuelle, un prédicat fonctionnel aspectualisé par /le duratif/ (cf. louer sans cesse le Père) est assimilé à un prédicat qualificatif, comme étant un attribut permanent du sujet, C'est l'une des acceptions du vocable *état*, un mot clé du vocabulaire bérullien.

Le salut des âmes

Solidaire de la gloire de Dieu, le salut des âmes est aussi considéré par Jésus comme un objet de valeur suprême. Le cas qu'il en fait le conduit à lui sacrifier sa propre vie. Aussi ne faut-il pas restreindre la portée sémantique de ce terme *salut* à la seule transformation catégorique qui fait passer des sujets, les âmes, d'un état de mort à un état de vie, mais l'étendre aux perspectives de la gradualité dans l'évolution de la vie mystique. Sans cette ouverture sémantique, les déclarations de Jésus, commentées par Eudes dans son *Bon Confesseur* (1644) sonneraient comme de pures hyperboles.

*Quod dedit mihi Pater, majus omnibus est*¹⁷: «Ce que mon Père m'a donné est plus grand, plus excellent et plus estimable que toutes les autres choses qui sont en l'univers»; [...] les âmes que mon Père m'a données [...] me sont plus chères et plus précieuses que tout autre chose, même que mon propre sang et ma propre vie, puisque je les sacrifie pour elles¹⁸.

[...] sauver les âmes créées à l'image de Dieu, et rachetées du précieux sang de son Fils, c'est le grand œuvre de Dieu. [...] de l'Homme-Dieu. [...] de la Mère de Dieu. [...] de l'Église de Dieu. [...] des Anges de Dieu. [...] des saints Apôtres et de tous les plus grands Saints du Paradis. [...] des personnes les plus dignes qui soient en la terre. En un mot, c'est l'œuvre des œuvres, qui surpasse incomparablement toutes les autres œuvres¹⁹.

Il faut distinguer davantage. Les deux objets principaux de la quête divine, la gloire de Dieu et le salut des âmes, ne sont pas équivalents. Sont-ils reliés pour autant par une logique d'implication ainsi orientée: *si* (hypothèse) \Rightarrow *alors* (prévision): *si* les âmes sont sauvées *alors* advient la gloire de Dieu? La condition exigée se trouverait logiquement antécédente à la fin lointaine toujours ciblée. Le salut des âmes constituerait le programme d'usage par lequel Dieu atteindrait son programme de base, sa pleine glorification. Une telle perception court-circuite le système de valeurs eudésien. J'en appelle au concept d'idéologie, défini en sémiotique par le choix libre et volontaire de la voie intermédiaire

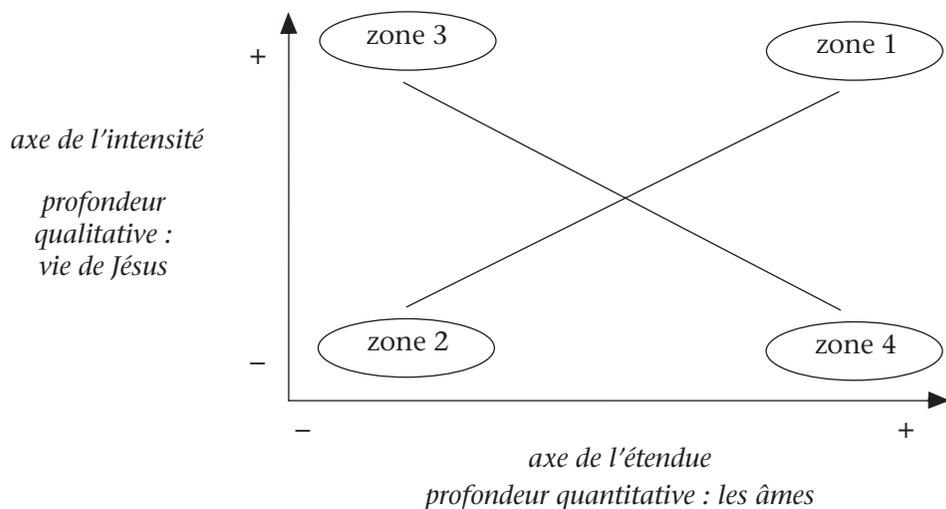
17. *Joan.*, X, 29.

18. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 169.

19. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *op. cit.*, p. 166-167.

à parcourir pour atteindre l'objectif final. Or, d'après la logique eudésienne, le canal par lequel advient d'abord et de façon parfaite la gloire de Dieu n'est pas le salut du monde, mais l'avènement, en Jésus, de l'unique adorateur parfait du Père, du réparateur infini du déshonneur qui lui a été causé, et du rédempteur de l'humanité. Ensuite seulement – la *Deuxième Partie* le montrera – survient le salut des chrétiens si, par leur *adhérence* (le vocable est bérullien) à Jésus, ils font corps avec lui pour en continuer les états, les dispositions, les passions, les actions. En aménageant cette voie mystique, destinée à le faire devenir TOUT EN TOUS, Jésus poursuit, non plus seul mais collectivement, la glorification de son Père²⁰.

Le diagramme de la tensivité est repris à propos de la valeur «salut des âmes». J'y projette les deux axes corrélatifs de l'intensité et de l'étendue, en déterminant la valence propre à chacun, à savoir la profondeur qualitative «vie de Jésus» sur l'axe de l'intensité, et la profondeur quantitative «les âmes» sur l'axe de l'étendue



20. L'originalité du discours eudésien ne réside donc pas dans le choix des deux images-buts, la gloire de Dieu et le salut des âmes, puisqu'elles sont communes aux grandes spiritualités, telle la spiritualité ignatienne, qui a aussi marqué la pensée eudésienne. Si l'image-but est la même, la trajectoire du moyen pour l'atteindre diffère et modifie par le fait même sa mise en perspective.

Description de la zone 1 • Sur l'axe de l'intensité, la valence *vie de Jésus* est sujette, sur l'échelle du gradient étendu entre un plus (+) maximal et un moins minimal (-), à des perceptions variables de ses degrés de profondeur. La *visée* idéale consiste, selon l'observateur bérullien, à atteindre le maximum d'intensité qualitative de cette *vie*: *toute la vie de Jésus*.

Sur l'axe de l'étendue figure la valence *âmes*, dont le nombre s'étale sur le gradient entre un maximum (+) et un minimum (-). Or la fonction de cette valence est d'effectuer la *saisie* de la valence *vie de Jésus*. La *saisie* idéale consiste donc, pour le même observateur, à donner à *toute la vie de Jésus* le maximum d'extension quantitative, soit la totalité des *âmes* disponibles. Une *valeur* émerge de cette corrélation des valences: *le salut des âmes réalisé en Jésus*. C'est la seule valeur par laquelle les bérulliens définissent la capacité de Jésus d'être «tout en tous».

Les zones 2, 3 et 4 • Les formes de salut représentées par les zones 2, 3 et 4 correspondent à des corrélations différentes des deux valences connues et elles en héritent les variations qualitatives et quantitatives. Par exemple, la zone 2 inverse entièrement la zone 1 par sa faible profondeur qualitative de la valence «vie de Jésus» conjuguée à une profondeur également faible de la valence «âmes». La valeur «salut en Jésus» s'y trouve à peine ébauchée. Certes la zone 3 est remarquable par sa forte profondeur qualitative, en revanche cette profondeur n'a qu'une faible expansion chez les âmes. Quant à la zone 4, elle est anémiée par sa faible profondeur qualitative, même si cette dernière se trouve répandue chez un grand nombre d'âmes.

Cette vision du salut (qui présuppose déjà réalisée la transition catégorique d'un état de mort spirituelle à un état de vie en Jésus) se rattache à une conception énergétique du salut: un mouvement tensif doit porter chaque sujet humain à progresser dans cette vie; une poussée de même ordre doit avoir lieu pour augmenter au maximum le nombre des «âmes» animées de cette vie.

Comment concilier l'état embryonnaire de Jésus avec son activité missionnaire?

Tel que prévu, j'examine le problème de cohérence textuelle que paraît soulever l'actualisation de la mission historique de Jésus: l'état de l'Homme-Dieu dans le sein de sa mère ne le rend-il pas incapable d'exercer avec zèle et «dès le premier instant de sa vie» ses devoirs d'envoyé? S'appuyant sur l'autorité de l'*Épître aux Hébreux*²¹, Bérulle assure que saint Paul

nous représente le Fils de Dieu *commençant son entrée au monde par une profession solennelle* qu'il fait à son Père, en laquelle il l'adore, et il reconnaît le nouvel état qu'il reçoit de lui par l'Incarnation, et lui fait une oblation de soi-même en qualité d'esclave [...], lui offrant son corps en qualité d'hostie, pour les péchés du monde et pour la délivrance des hommes qui étaient les esclaves du prince du monde²².

Eudes reprend, dans son *Royaume*, la déclaration paulinienne sur «la profession solennelle» de Jésus au début de sa vie terrestre. Les vocables bérulliens y résonnent: oblation, servitude, hostie, etc.

[...] Jésus-Christ Notre-Seigneur *a fait profession, dès le premier moment de sa vie et de son entrée au monde*, de ne faire jamais sa volonté, ains celle de son Père, selon le témoignage authentique de saint Paul écrivant aux Hébreux: *Jésus entrant au monde, dit* (en parlant à son Père éternel): *Me voici, je viens; au commencement du livre il est écrit de moi que je fasse, ô Dieu, votre volonté*²³.

Ni Bérulle ni Eudes ne pouvaient concevoir que la vie de Jésus eût comporté un seul instant inutile à sa mission de parfait adorateur du Père et de rédempteur universel des hommes. Soit, mais comment imaginer un embryon en train de se consacrer, dès le premier moment de sa vie dans le sein maternel, à des occupations humaines, conscientes et volontaires, non articulées par le langage?

Cette problématique est résoluble par la théorie psychologique exposée par Eudes dans son *Cœur admirable*. Selon cette théorie, l'âme humaine comporte une division bipartite, hiérarchisée: une partie infé-

21. *Heb.*, X, 5-7.

22. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 151.

23. *Heb.*, X, 5-7. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 247.

rieure et une partie supérieure. L'âme inférieure comprend elle-même deux états principaux, «l'état de l'âme végétative» et «l'état de l'âme sensible». À cette dernière se rattachent, d'une part, la partie sensitive dotée de cinq sens extérieurs (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher) et de quatre sens intérieurs (le sens commun, l'imaginative, l'estimative, la mémoire sensitive), tous dépendants d'un même centre organique, le cerveau, et, d'autre part, la partie affective où se forment les affections et les passions (l'amour, la haine, la joie, la tristesse, la colère, la crainte, etc.), dont le siège est le cœur de chair. De son côté, l'âme supérieure, libre de toute attache à un organe corporel, loge la mémoire intellectuelle, l'entendement et la volonté. À moins de dysfonctionnement, cette partie subordonne celle des sens pour en assurer, autant que possible, le contrôle et le bon usage. Au faite de l'âme culmine «la cime, l'éminence, la fine pointe de l'esprit (*apex mentis*)», là où le mystique éprouve un contact expérimental avec l'univers divin, sans le support du discours ou du raisonnement. Dans la terminologie eudésienne, l'âme supérieure se nomme «cœur spirituel»²⁴.

La simultanéité de l'entrée de Jésus dans le sein de sa mère et du moment initial de sa «profession solennelle» envers son Père révèle une inégalité d'état entre la partie supérieure, évoluée, de l'âme de Jésus et sa partie inférieure, encore à son stade primitif. En accord avec la christologie de son temps, Bérulle, avant Eudes, enseignait que Jésus, au temps de sa vie «passible, mortelle et périssable suspendait les effets, les états et la splendeur de sa présence divine», mais que le «grand acte de profession et d'oblation première du Fils de Dieu» exigeait que son âme supérieure ait la vue de Dieu «dans son essence et en son unité»; autrement dit elle jouissait de la vision béatifique.

[L'âme de Jésus] n'est point assoupie ni affaiblie dans la débilité des sens. Elle est toujours voyante et toujours vigilante. Elle agit par la lumière, non du monde où elle n'est pas encore entrée, mais de la grâce et de la gloire où elle est *dès l'heure même* établie et hautement établie. Elle est donc *dès ce moment* et toujours agissante, et agissante choses très grandes²⁵.

24. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 84-90.

25. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 8, *La Vie de Jésus*, p. 286.

Pour Bérulle, le premier devoir missionnaire auquel Jésus s'adonne, sitôt conçu en sa mère, est celui d'une adoration amoureuse, d'une intensité extrême et d'une étendue illimitée.

Jésus donc en cet état et en cet instant agit avec Dieu son Père. Il l'adore comme principe de sa divinité et de sa mission dans cette humanité. Il l'aime d'un amour infini en puissance, en mérite, en dignité. Et c'est le seul amour que le Père éternel a encore reçu vraiment digne de lui, de son être suprême et de son amour incréé depuis quatre mille ans qu'il a créé le monde. [...] Il reconnaît et adore l'ordre singulier de l'union hypostatique dans lequel il est établi. Il voit les grâces, faveurs et merveilles de cet ordre divin, dans lequel il est seul établi²⁶.

Un deuxième devoir occupe simultanément Jésus présent dans les entrailles de sa mère. Avec clairvoyance («il voit», il «reconnaît», note Bérulle), «il s'offre à l'état de victime perpétuelle» pour glorifier son Père et sauver l'homme pécheur.

Il voit la terre couverte de péchés et de pécheurs et lesquels ont besoin d'un déluge de sang pour effacer leurs offenses. Il voit que ce grand œuvre lui est réservé. Il reconnaît, adore et accepte les desseins du Père éternel sur lui, les causes de son envoi en la terre, les œuvres et mystères qu'il doit y accomplir, l'abaissement auquel il doit vivre, la croix en laquelle il doit mourir. Et il s'offre à l'état de victime perpétuelle pour la gloire de son Père, pour l'effacement du péché et pour le salut des hommes.

Ainsi, [conclut Bérulle,] Jésus en cet état premier et humble de sa vie est si saintement et si divinement occupé²⁷.

Eudes partage et diffuse ces vues bérulliennes. En convainc une méditation proposée pour le lundi dans son *Royaume*, et intitulée «Pour le premier moment de la vie temporelle de Jésus». L'énonciateur s'adresse à Jésus dans ces termes:

– Quelles pensées, quelles affections, quel amour, quelle application de votre âme au regard de votre Père, en cet instant, pour l'adorer, le glorifier et vous sacrifier entièrement à sa gloire, et à l'accomplissement de ses volontés! [...]

26. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 8, *op. cit.*, p. 287.

27. *Ibid.*

– O Jésus, j'adore les premières pensées que vous avez eues, les premiers actes d'amour que vous avez produits et les premiers effets de grâce, de lumière et de sainteté très éminente que vous avez opérées *au regard de votre Mère au moment de votre Incarnation*. [...]

– O très aimable Jésus, [...] *au même instant que vous avez commencé à vivre, [...] vous avez pris dessein et avez conçu un très grand désir de mettre en moi une image du mystère de votre Incarnation, et de vous incarner en quelque sorte dedans moi, [...] afin d'y vivre et régner parfaitement*²⁸.

Un tel zèle, fruit de l'âme supérieure de Jésus, ne peut être qualifié de passionnel. Il ne se répercute pas dans son cœur corporel encore à l'état embryonnaire, incapable de produire des sentiments et des passions dont le retentissement dans l'organisme entraînerait la manifestation de fortes émotions. Au diapason de son zèle! On est loin du moment où Eudes pourra attribuer à la violence émotionnelle la rupture mortelle du cœur de chair de Jésus.

Je reviens à Bérulle, car il analyse plus que Eudes l'impuissance passionnelle de Jésus vivant «au ventre de sa mère, privé de tous les sentiments du corps».

Là le Père envoie son Fils; *car sa mission est son Incarnation*; là le Fils s'anéantit lui-même, 1° se faisant homme, 2° se faisant enfant entre les hommes, 3° vivant cette vie d'enfant au ventre de sa Mère, privé de tous les sentiments du corps, en fait de vie sensitive n'ayant que le mouvement; [...] destitué de l'usage de tous ses sens et tirant vie d'autrui, comme l'enfant la tire de sa Mère! Oh! quel abaissement au Fils de Dieu de vivre ainsi et vivre d'une vie mendrée et pendante d'autrui [...]!²⁹.

La fécondation miraculeuse de Marie. Rôle de son cœur de chair

La théorie psychologique à laquelle Eudes adhère sert aussi à préciser la participation de l'âme de Marie et celle de son cœur corporel dans l'actualisation de la mission de Jésus. L'initiative de l'incarnation du Fils de Dieu, souligne Eudes, est venue du «Cœur du Père» (*cœur* désigne

28. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 421-422. (C'est moi qui souligne)

29. Pierre de Bérulle, O. C., t. 3, *Œuvres de piété*, n° 6, p. 32-33. (C'est moi qui souligne.) Voir aussi n° 51, p. 165-166 et n° 52, p. 170.

ici par métaphore son amour). C'est lui qui a embrasé de son zèle le Cœur de Marie (cœur = son âme supérieure). Grâce à cette communication, le Cœur réceptif de Marie s'est mis à brûler d'une telle ardeur pour la gloire de Dieu que la force attractive exercée par lui sur celui du Père contribua à faire descendre le Fils de Dieu dans son sein virginal.

O Vierge incomparable, [...] votre très digne Cœur [...] a tellement été embrasé du zèle très ardent de la gloire de Dieu que les flammes célestes de votre amour, étant montées jusqu'au Cœur du Père éternel, ont attiré son Fils unique, avec le feu du Saint-Esprit, dans vos très pures entrailles [...]³⁰.

L'ordonnance des influences, Eudes la trace en dictant saint Augustin et saint Léon: «La Vierge Mère a conçu et porté le Fils de Dieu dans son Cœur [= son âme supérieure] avant que de le concevoir et porter dans son ventre³¹». L'antériorité déclarée n'est pas que temporelle, elle jouit avant tout d'une priorité logique, la première conception rendant compte de l'avènement de la seconde. Telle est la collaboration initiale du cœur spirituel de Marie au projet divin. Pour expliquer ensuite le processus de fécondation de la mère de Jésus, Eudes fait jouer au cœur de chair un rôle privilégié. Ayant à choisir parmi les opinions qui à son époque avaient cours sur cette question, il se range au «sentiment de plusieurs Docteurs signalés», parce que la solution particulière qu'ils proposent lui paraît «la plus avantageuse» pour le Cœur de Marie. Elle avance que le sang dont le corps de Jésus fut formé est sorti directement du cœur de sa mère. L'action physiologique survint après un choc émotif: Marie, écrit Eudes en substance, est d'abord troublée et saisie de crainte par les louanges que lui adresse l'ange Gabriel; son sang afflue naturellement dans son cœur subitement contracté, pour le fortifier. Rassurée ensuite par l'ange, elle reçoit l'annonce de sa maternité divine; aussitôt son cœur se remplit d'une si grande joie qu'il se dilate; il en sort du sang qui découle dans ses entrailles. Le Saint-Esprit s'en sert pour la féconder; c'est lui le sujet-opérateur de cette transformation effectuée en Marie³².

30. Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 65.

31. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 423.

32. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 72-73.

Le zèle s'appuie sur un fond de confiance

Avant de présenter le zèle dans tous ses états, il importe d'en poser la principale assise, la confiance. Elle est l'état d'âme sur lequel se fonde l'activité du sujet zélé. C'est un «sentiment de sécurité d'une personne à l'égard de quelqu'un ou de quelque chose» (*Dictionnaire Larousse de la langue française. LEXIS*). La forme du vocable, attestée dès le XV^e s., dérive de *confiance* (XIII^e s.), lui-même construit à partir d'un élément provenant de l'ancien français *fiance* «foi». Cet élément étymologique se retrouve dans les antonymes «défiance», «méfiance».

Privé du sentiment de confiance, le sujet zélé ne se maintient pas longtemps en position d'attente. Sauf par aveuglement ou par entêtement, il ne le ferait pas vis-à-vis d'un devenir qu'il sait compromis. C'est pourquoi d'autres lexicographes impliquent l'avenir dans leurs définitions. *Le Robert*, par exemple, interprète la confiance comme «une espérance ferme, une assurance ressentie par celui qui se fie à un autre». Il lui donne pour antonymes des termes descriptifs de l'instabilité affective: *anxiété, crainte, doute*. En poursuivant la chasse aux définitions, on atteint celle de *l'espérance* elle-même, qui est un «sentiment qui fait entrevoir comme probable la réalisation de ce que l'on désire». Par affinité sémantique les parasyonymes de la *confiance*: *assurance, certitude, conviction*, évoquent la stabilité affective du sujet en face de l'avenir. Ces éléments servent de substrat à la sémantisation du zèle missionnaire de Jésus.

L'intense activité spirituelle de Jésus «dès le premier moment de sa vie temporelle et passible» s'explique – au moins en partie – par un facteur qui exerça sur son zèle un pouvoir de persuasion, la *séduction*, sémiotiquement définie comme une *incitation à vouloir* (= *un faire vouloir*). N'importe quel chargé de mission trouverait séduisant de se savoir être le seul habilité à remplir une mission exceptionnelle. Dès sa conception en Marie, Jésus est conscient qu'il est l'unique envoyé, sans concurrent possible, à pouvoir accepter le contrat dont la solidité est garantie par son lien de confiance avec son Père. Bérulle l'a écrit ci-dessus «[Jésus] voit que ce grand œuvre lui est réservé»; il adore son Père «comme principe de sa divinité et de sa mission dans [son] humanité. Et c'est

le seul amour que le Père éternel a encore reçu vraiment digne de lui, de son Être suprême et de son amour incréé depuis quatre mille ans qu'il a créé le monde³³».

En plus d'être avivée par un savoir influent, la confiance de Jésus est excitée par l'attirance qu'exercent sur lui les deux fins poursuivies, la gloire de Dieu et le salut de l'homme. Ce sont des valeurs fascinantes confiées à son zèle en train de se mouvoir sur un axe à deux pôles attractifs, l'un qui le tire vers le Père à glorifier, l'autre vers l'homme à sauver. En somme, sans la perspective du succès de sa mission historique, Jésus n'aurait pas commencé, dès l'origine de sa vie humaine en sa mère, à s'acquitter lucidement et avec zèle de ses devoirs d'envoyé.

Jésus proclamé «souverain missionnaire»

L'exemplarité de la mission de Jésus est clairement affirmée par Eudes lorsqu'il compare la mission des catéchistes et des pasteurs à celle de Jésus. Dans son *Catéchisme de la Mission* (1642), il s'adresse à eux en ces termes:

Vous êtes tous Missionnaires, envoyés de Dieu *pour la même fin pour laquelle le souverain Missionnaire, Notre-Seigneur Jésus-Christ, a été envoyé en la terre par son Père éternel*; c'est-à-dire pour illuminer le monde de la lumière de vie, pour allumer le feu du divin Amour et de la haine du péché. [...]

Plaise à Dieu de nous donner son Esprit [...], afin que nous travaillions utilement à *sa gloire et au salut des âmes* qui ont coûté le précieux Sang de son Fils bien-aimé [...]³⁴.

À la faveur de l'extension de sens donnée ici à «mission» (le vocable déborde le sens restrictif de «suite de prédications»), ont jailli deux assertions importantes: Jésus y est déclaré «souverain missionnaire», et sa mission poursuit deux objectifs suprêmes, «la gloire de Dieu et le salut des âmes». Cette primauté de la qualité missionnaire de Jésus est plus explicitement affirmée dans *Le Bon Confesseur* (1666), où Eudes énumère les neuf principales perfections dont le Père a revêtu son Fils au moment de son incarnation.

33. Pierre de Bérulle, O. C., t. 8, *La Vie de Jésus*, p. 287.

34. Jean Eudes, O. C., t. II, *Catéchisme de la Mission*, p. 380-381.

*La première est sa qualité de Missionnaire: car c'est le premier et le souverain Missionnaire, envoyé de son Père à tous les hommes pour travailler à leur salut. C'est la première qualité que son Père lui a donnée et qu'il a apportée de son sein paternel, lorsqu'il en est sorti pour venir dans le sein de la Vierge*³⁵.

En observant la mise en place des significations faite par un auteur, le sémioticien découvre la rectitude des hiérarchies présentées. Or, dans la citation précédente, Eudes a classé la qualité missionnaire de Jésus au premier rang des neuf «plus hautes perfections» reçues de son Père au moment de son incarnation. Cette priorité repose sur la structure même de la mission de Jésus: par son terme *a quo* elle émane du milieu éternel divin et par son terme *ad quem* elle établit dans son état temporel le Fils de Dieu envoyé. La mission est donc logiquement antérieure à l'incarnation, laquelle représente son mode de manifestation. Bérulle le dit expressément: «[...] cette naissance du Fils de Dieu au monde suppose la mission du même Fils de Dieu au monde [...]»³⁶. Ailleurs, il affirme encore à propos de Jésus: «Or, sa mission de son Père et sa descente des cieux précède la manière avec laquelle il choisit d'être et vivre en la terre»³⁷. Le vocable qui désigne le mieux cet état originel d'envoyé est celui de «missionnaire».

Le parcours pathémique

La phase d'actualisation du zèle

Pour obtenir les deux objets de valeur qu'il recherche, la gloire de Dieu et le salut des âmes, le sujet Jésus doit posséder une disposition directement ordonnée à cet effet, *le zèle*. La description sémiotique a déjà relevé chez Eudes l'affirmation d'un fait inouï: dès l'instant de son entrée dans l'histoire, l'Homme-Dieu fut animé de zèle. Toutefois, a-t-on aussi reconnu, le zèle en lui représentait, outre une disposition divine, une disposition humaine bel et bien active dans son âme supérieure, mais non encore éprouvée sensiblement dans son âme inférieure ni extériorisée dans son corps.

35. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 154-155.

36. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 404.

37. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 8, *La Vie de Jésus*, p. 283-284.

À cette précision s'en ajoute une autre, relative à la lexicographie du XVII^e siècle: qu'il désigne une simple disposition ou une disposition sensibilisée par la passion, le lexème *zèle* est polysémique par les effets de sens qu'il produit dans l'œuvre eudésienne.

Qu'est-ce que le zèle?

Deux définitions distinctes, mais complémentaires, se partagent les quelque 450 occurrences de *zèle*, recensées dans les *Œuvres complètes* de Jean Eudes. Suivant la première, «zèle» signifie «Vive ardeur dans l'attachement à des valeurs tenues pour suprêmes». Cette interprétation sémantique du vocable est appuyée par ses parasyonymes: «amour intense, ardeur amoureuse, ferveur de l'amour», et confirmée par ses antonymes: «froideur, dégoût, haine, aversion». Une seconde série d'occurrences du même vocable se rangent sous une autre définition: «Vive ardeur dans le dévouement sincère pour des causes de prime importance». Ses parasyonymes permettent d'en tester l'exactitude: «entraîn, enthousiasme, vivacité dans le service» avec l'appui des antonymes correspondants: «nonchalance, apathie dans le service».

On retrouve dans ces deux définitions un élément identique, la «disposition». Elle est représentée par l'attachement, dans le premier cas, et par le dévouement, dans le second. De plus, l'une et l'autre dispositions se trouvent qualifiées par «l'ardeur», intensifiée par l'adjectif *vive*.

Justification de la double définition du zèle

L'enregistrement de deux définitions pour une dénomination unique, *zèle*, est justifiable. La première définition concerne l'axiologie de la mission, la seconde, son idéologie. Au sens de «vive ardeur dans l'attachement», le zèle se rapporte aux valeurs fondamentales que polarise la catégorie */phorie/* articulée en */euphorie/* vs */dysphorie/*. Telle est l'axiologie eudésienne: les valeurs «gloire de Dieu» et «salut des âmes» sont estimées positives et euphorisantes, alors que leurs contraires, «le déshonneur causé à Dieu» et «la perte des âmes», sont tenues pour des contre-valeurs dysphorisantes. L'histoire de Jésus confirme ces choix et ces refus axiologiques. Ils subsisteront à l'étape mystique de sa mission au cœur de son Église; ils serviront de code permanent transmissible

d'une étape à l'autre de sa mission continue, quels que soient les lieux de son expansion géographique, les péripéties de son histoire et la variété ou les variations de ses manifestations culturelles.

Au sens de «vive ardeur dans le dévouement», le zèle a trait à l'idéologie, c'est-à-dire au mode d'activité choisi pour entreprendre, poursuivre et mener à terme chaque étape de la mission. C'est le choix des voies particulières suivies par Jésus: son incarnation, la succession de ses états humains, sa prédication, ses miracles, sa passion douloureuse, sa mort et sa résurrection. Aussi le dévouement, qui enrichit le vocable *zèle* d'une seconde signification, implique-t-il le *service*, une action programmée de telle sorte qu'adviennent la gloire de Dieu et le salut de l'homme et que soient contrés les anti-programmes destructeurs.

Le zèle, comme disposition, peut être ou ne pas être passionnel

Pour la sémiotique, le zèle représente d'abord une compétence modale selon le *vouloir* (lexicalisé par le vocable «attachement»), puis une autre selon le *pouvoir* (lexicalisé par le vocable «dévouement»), toutes deux prérequis à la performance de la mission. Le zèle se reconnaît au caractère tensif inhérent à toute disposition, ce que les dictionnaires de langue formulent diversement: *inclination à, qualité qui porte à, qui incite à, qui pousse à*, etc. Dans le discours eudésien, le zèle est attribué aux Personnes trinitaires, à Jésus, à Marie, aux Apôtres, etc., mais, en Dieu, la disposition du zèle, libre de tout corps limitatif, existe à l'état d'une tensivité infinie, maintenue dans une durée éternelle, tandis que pour Jésus, Homme-Dieu, cette disposition est double, relevant une première fois de la compétence divine dont elle fait partie et, une seconde fois, de la compétence humaine enracinée dans un corps sensible. Dans ce dernier cas – et cela vaut pour tous les humains – la disposition devient passionnelle et susceptible d'être modulée, c'est-à-dire affectée par des variations d'intensité, de durée et d'extension. Les effets passionnels produits chez le sujet passionné peuvent aussi bien dériver de la tension exercée par des forces cohésives que de leur antagonisme par des forces dispersives.

Le dispositif modal du sujet zélé

La disposition préexiste à ses manifestations. Elle leur est antérieure, comme la pente existe avant la glissade. Elle pave la voie avant le passage à l'acte. Le fait-elle à la manière des modalités qui influent sur le «faire» du sujet zélé, telles son */devoir faire/*, son */vouloir faire/*, son */savoir faire/* et son */pouvoir faire/*, toutes qualités permanentes tournées vers la performance à réaliser? La réponse est négative. Car on ne saurait confondre les modalités qui régissent le *faire* de l'actant-sujet zélé et les modalités constitutives de son *être*. Le zèle, à l'égal de tout autre disposition, comporte son propre dispositif modal, c'est-à-dire un agencement particulier, chez l'actant-sujet, de *manières d'être* qui le portent à des *manières de faire*. Comme l'ont démontré Greimas et Fontanille dans *Sémiotique des passions*³⁸, les modalités de l'*être* (*/devoir être/*, */vouloir être/*, */savoir être/* et */pouvoir être/*) sont logiquement présupposées aux modalités du *faire*.

Pour voir à l'œuvre ce dispositif, il faut se placer du côté du sujet zélé, qui tient ce dispositif ancré dans son être, et se détourner momentanément des actions auxquelles son zèle l'incline, afin de considérer ce qui le constitue lui-même actant-sujet. Au lieu de regarder en aval les activités concrètes qui découlent du zèle, on les examine en amont, en s'interrogeant sur l'état du sujet zélé qui les a rendues possibles. Quand Eudes écrit que «Le zèle de Dieu le *porte* à tirer sa gloire de toutes choses», que «Jésus a eu *une soif très ardente* de répandre son sang et de mourir pour la gloire de son Père et pour notre salut», que Marie, par zèle pour le salut des âmes, «*était disposée* à sacrifier sa vie», etc., il signale, à fleur de discours, l'existence d'inclinations, de tendances profondes, des penchants pour des objets de valeur déterminés. Sur les actants-sujets, que le zèle pousse à *faire* quelque chose, il faut greffer un dispositif qui rende compte de leurs propensions originelles; ils ne peuvent être constitués sujets compétents selon le *faire* sans l'avoir été selon l'*être*. Le nier serait admettre un actant-sujet sans consistance.

38. Voir Algirdas J. Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, p. 66-80; p. 270-271.

Voici le dispositif modal établissant dans leur état de sujets zélés les principaux responsables de la mission historique de Jésus: les Personnes trinitaires, l'Homme-Dieu, nommé Jésus, et Marie, sa mère.

Le zélé est un sujet compétent selon le /devoir être/ • Le sujet zélé est pourvu de la modalité du */devoir être celui qui/* conjoint aux objets de valeur à obtenir. Son zèle pour la jonction sujet-objet relève alors de la nécessité, vu l'impossibilité pour le sujet de cesser d'être en relation avec ces objets. Sans cette stabilité, le zèle serait le jouet de détournements contingents. On lira plus loin des énoncés eudésiens sur le zèle où s'attachent d'un lien infrangible soit le Père et le Saint-Esprit avec la gloire de Jésus, soit Jésus avec les objets de sa mission historique, la gloire de son Père et le salut des âmes, etc. (Ce */devoir être/* est donc l'antécédent logique du */devoir faire/* ensuite la mission)

Le zélé est un sujet compétent selon le /vouloir être/ • À la modalité du */devoir être/* se combine, chez le sujet zélé, celle du */vouloir être/*. Pour Jésus, par exemple, accepter la mission voulue initialement par son Père, c'est signifier son */vouloir être celui qui/* en sera l'exécutant. Aussi son zèle va-t-il de pair avec cette modalité. (Le */vouloir être/* de Jésus précède donc son */vouloir faire/* des opérations missionnaires concordant avec son état)

Le zélé est un sujet compétent selon le /ne pas pouvoir ne pas être/ • Le dispositif modal dont est pourvu le sujet zélé se renforce d'une troisième modalité, le */ne pas pouvoir ne pas être celui qui.../* est en relation de complémentarité avec la modalité du */devoir être celui qui.../* (celle-ci étant présumée à celle-là). Dans les écrits eudésiens, la nouvelle modalité détenue par le sujet zélé, celle du */ne pas pouvoir ne pas être celui qui/* fera le succès de la mission, dérive du statut des acteurs en cause et de leurs rôles respectifs: le Père, l'envoyeur, Jésus, son envoyé, Marie, inséparable de l'envoyé par la maternité, garantissent d'avance l'efficacité de leur zèle. (Cette modalité d'*être* est l'assise sur laquelle repose celle du */ne pas pouvoir ne pas faire/*)

Le zélé est un sujet compétent selon le /savoir être/ • L'exercice du zèle s'appuie sur la confiance que met le sujet zélé en celui qu'il sert. La loyauté et la fidélité, deux corrélats de la confiance, prennent leur source dans un */savoir/* sur le bien-fondé du zèle. Sinon le sujet zélé serait la

dupe naïve d'un exploitateur. Éclairé par la connaissance, le zélé est plein d'assurance. Tel est le cas des Personnes trinitaires, de l'Homme-Dieu, de Marie, etc.; chacun d'eux est un sujet modalisé par le */savoir être celui qui/* exercera ensuite son */savoir faire/* dans le cadre de la mission de Jésus.

Du dispositif profond à la disposition de surface

Cet agencement de manières d'être, autrement appelé dispositif modal, ne suffit pas au sujet passionnément zélé. Il lui faut un surplus de sens sous forme d'*aspects*, comme *l'intensité* et la *durée*, qui particularisent en surdéterminant. Ce que la théorie sémiotique désigne de préférence par *disposition*. À ce point de l'exposé il y a lieu de s'interroger sur le rôle joué par la disposition, coïncée, si j'ose dire, entre les modalités constitutives de *l'être* du sujet zélé et les modalités de son *faire*. Faisant corps avec le dispositif modal qu'elle aspectualise, la disposition, en plus de régir en profondeur le programme de la mission, sert à dynamiser et à sensibiliser les modalités du */vouloir faire/* et du */pouvoir faire/* pour hâter l'avènement de la performance attendue. En d'autres termes, la disposition, entée sur le dispositif modal, est ce qui rend imminent, par une vive et constante impulsion à agir, le programme missionnaire de Jésus.

Le parcours passionnel du zèle

Les deux dispositions descriptives du zèle, l'attachement et le dévouement, forment une séquence ordonnée par la logique des présuppositions: l'objet modal *dévouement* requiert la présence préalable de l'objet modal *attachement*. Si, d'autre part, on assiste au déroulement pathémique du zèle, on le voit parvenir au dévouement par la voie de l'attachement; l'ordre de marche est alors dirigé par la logique de l'implication: *si* l'attachement règne, *alors* il dispose au dévouement. Le dynamisme de cette syntaxe du zèle s'actualise, quand, aux deux dispositions nommées, on adjoint des actants et leurs rôles respectifs: d'un côté, le sujet *attaché* à son objet, puis l'objet *attachant pour* son sujet, de l'autre, le sujet *dévoué* à une cause, puis l'objet du *dévouement* à cette cause. J'analyse à la suite les deux segments de la séquence pathémique du zèle, l'attachement et le dévouement.

1^{er} segment du parcours passionnel du zèle: la disposition «attachement intense»

Dans les écrits eudésiens, l'attachement prend deux formes différentes, que la syntaxe discursive permet de distinguer. Dans le premier cas, le sujet zélé, attaché aux valeurs sacrées de la gloire de Dieu et du salut des âmes, est perçu dans son rapport affectif avec ces objets qui lui tiennent à cœur. La structure syntaxique des phrases reproduit cette relation de désir: l'acteur-sujet sélectionne des objets, s'assure de leur présence, affichant par là sa jonction préférentielle avec une telle catégorie d'objets. Dans le second cas, cette relation d'attachement est troublée par l'immixtion d'un sujet rival. Celui-ci introduit un anti-programme dont les actions concurrentes visent à déposséder Dieu de la gloire qui lui est due et à se l'approprier, ou encore à détourner de Dieu les âmes qui, de droit, lui appartiennent. La syntaxe du discours calque cet antagonisme par sa structure polémique: deux acteurs-sujets s'affrontent et font des mêmes objets les enjeux de leur lutte.

Ce relevé de situations différentes justifie la subdivision retenue: 1° le zèle-attachement d'un sujet pour ses objets de valeur; 2° le zèle-attachement de deux sujets rivaux luttant pour la possession des mêmes objets, la gloire et les âmes.

Le zèle-attachement d'un sujet pour ses objets de valeur

Le *Dictionnaire de l'Académie* (1694), à l'entrée *ZELE* (le mot ne porte l'accent grave que depuis 1740), donne du vocable une première description réservée surtout au domaine religieux: «Affection ardente pour quelque chose. Il se dit principalement à l'égard des choses saintes & sacrées». Suivent des exemples d'emplois: «zele pour la gloire de Dieu, zele pour la foy, pour les choses saintes, le zele du salut des âmes, [...]».

On trouve chez Eudes une classe d'énoncés où «zèle» et «attachement intense» sont sémantiquement équivalents. Le zèle y est défini par l'amour, indexé de l'aspect /intensité/. Il n'est pas détachable de l'amour, dont il représente la forme intensive. Pas plus que le degré de chaleur

est séparable du feu! François de Sales (Eudes recommandait aux clercs et aux fidèles la lecture de ses œuvres³⁹) avait lui-même écrit dans son *Traité de l'amour de Dieu*, en 1616:

Quand donc l'amour est ardent et qu'il est parvenu jusques à vouloir ôter, éloigner et divertir ce qui est opposé à la chose aimée, on l'appelle zèle; de sorte qu'à proprement parler, le zèle n'est autre chose sinon l'amour qui est en ardeur, ou plutôt l'ardeur qui est en l'amour. Et partant, quel est l'amour, tel est le zèle qui en est l'ardeur⁴⁰.

En bon pédagogue, François de Sales étaye sa définition du zèle à l'aide de répétitions synonymiques: «[...] ce zèle, c'est-à-dire l'ardeur de cet amour⁴¹»; «l'amour parfait, c'est-à-dire l'amour étant parvenu jusques au zèle, ne peut souffrir l'entremise ou interposition, ni le mélange d'aucune autre chose, non pas même des dons de Dieu [...]»⁴². Autre variante définitionnelle: «Or, comme le zèle est une ardeur enflammée ou une inflammation ardente de l'amour, il a aussi besoin d'être sagement et prudemment pratiqué⁴³». Celles-ci encore: «D'autant que le zèle est une ardeur et véhémence d'amour, il a besoin d'être sagement conduit⁴⁴»; «[la colère outrepassé] toutes les bornes et limites du saint amour, et par conséquent du zèle qui en est la ferveur [...]»⁴⁵. Enfin cette dernière: «Le vrai zèle est enfant de la charité, car c'en est l'ardeur⁴⁶».

Or la première définition salésienne du zèle rapportée ci-dessus se retrouve presque mot à mot dans le volumineux ouvrage de Jean Eudes, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* (paru en 1681), mais sans la partie restrictive qui limite le zèle au «vouloir ôter, éloigner et divertir ce qui est opposé à la chose aimée». Le contexte y contraignait. Pour louer le zèle du Cœur de Marie, une fois évoqués

39. Jean Eudes, O. C., I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 197; t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p.47, 64; t. IX, *Les Statuts et Constitutions de la Congrégation de Jésus et Marie*, p. 301.

40. Saint François de Sales, *Œuvres, Traité de l'amour de Dieu*, p. 846.

41. *Ibid.*, p. 847.

42. *Ibid.*, p. 851.

43. *Ibid.*, p. 851-852.

44. *Ibid.*, p. 855.

45. *Ibid.*, p. 859.

46. *Ibid.*, p. 864.

le «très grand amour de Dieu» et la «très excellente charité envers le prochain» pratiquée par les prophètes, les patriarches, les apôtres, les martyrs et d'autres saints, Eudes ne pouvait que renchérir:

Mais qu'est-ce que cela en comparaison du zèle incomparable dont le Cœur très charitable de la très sacrée Mère de Dieu a toujours été embrasé? À peine est-ce une étincelle de feu comparée à une très ardente fournaise. Car le zèle divin n'étant autre chose que l'ardeur du divin amour, ou l'amour divin en son ardeur, il s'ensuit que la mesure de ce saint amour est la mesure du zèle et qu'autant qu'il y a d'amour de Dieu dans un cœur, autant il y a de zèle⁴⁷.

L'intensité étant elle-même graduable, le discours de Jean Eudes intensifie au besoin l'intensif déjà inscrit dans le mot «zèle». Tant dans le *Royaume de Jésus* (1637) que dans *Le Bon Confesseur* (1666), *L'Enfance admirable de la très sainte Mère de Dieu* (1676), *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* (1681), le *Mémorial de la vie ecclésiastique* (1681) ou dans ses autres ouvrages, il est question de «zèle très ardent», de «zèle infiniment ardent», de «zèle très fort», de «très grand zèle», de «zèle indicible», etc. Il existe donc dans les écrits eudésiens une première série d'occurrences du lexème *zèle* qui renvoie à l'acception particulière d'*attachement intense*.

L'aspect duratif du zèle

L'attachement apparaît comme une constante présupposée aux formes variables de jonction d'un sujet avec son objet. Il s'agit d'une tension affective, un */vouloir être joint/*, qui porte le sujet vers son objet de valeur⁴⁸. Cette propension est présente en deçà de l'union réalisée et elle subsiste au-delà de cette union. Car l'attachement se trouve renforcé à sa racine par la modalité du */devoir être/* qui entretient, coûte que coûte, la relation tensive du sujet avec son objet de valeur. C'est en raison de cette nécessité (= ce */devoir être/*) que le sujet

47. Jean Eudes, O. C., t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 49.

48. «Seule, en effet, l'inscription de la valeur dans un énoncé d'état dont la fonction établit la relation jonctive entre le sujet et l'objet nous permet de considérer ce sujet et cet objet comme sémiotiquement existants l'un pour l'autre.» A. J. Greimas, *Du Sens II*, p. 27.

«attaché» sent impérativement le besoin d'être joint à l'objet attachant, avant même de parvenir à le posséder ou, y étant parvenu, à continuer de s'y intéresser malgré une dépossession déplorée⁴⁹.

Les objets sémiotiques de l'amour: des unités discrètes

Les objets sémiotiques du zèle-attachement: des unités continues

Une importante restriction s'impose sur le champ. Même si l'examen d'échantillons du *zèle-attachement*, tirés des écrits eudésiens, confirme sans surprise qu'ils sont repérables dans l'environnement sémantique de l'amour, il y a lieu de disloquer le quasi côte à côte du couple lexical *amour/zèle*. Ce dernier prenant généralement place après l'autre laisse croire qu'il l'intensifie tout simplement ou qu'il en est, par pléonasmе, le doublet synonymique. Une pure illusion, puisque l'amour et le zèle, dans leur proximité textuelle, peuvent être indépendamment intensifiés. La différence d'emploi des deux vocables s'explique par leur syntaxe combinatoire respective; chacun sélectionne son propre objet. Quand *amour* est juxtaposé à *zèle*, l'objet de l'amour est un être vivant, perçu dans sa globalité, soit Dieu, soit l'une des trois Personnes divines, soit Jésus (ou des substituts dénommatifs de sa personne: le Fils de Dieu, l'Homme-Dieu, le Sauveur, etc.), soit Marie (ou des désignations de sa personne: la Mère de Jésus, la Vierge, etc.), soit les âmes, comme métonymes de «personnes», etc., tandis que l'objet approprié au zèle n'est pas une personne déjà constituée, *mais un programme en voie d'expansion*, à savoir la gloire et l'honneur à rendre continûment à Dieu ou le salut du monde à faire sans cesse advenir. Dans ce contexte, la sémantique moderne classerait les objets de l'amour parmi les unités discrètes, ceux du zèle parmi les unités continues; les premières sont nombrables, les secondes, indéfiniment extensibles.

*Occurrences du mot zèle au sens d'attachement intense
à des valeurs en devenir*

Pour attester la régularité des différences syntaxiques signalées, j'ai prélevé chez Eudes des exemples où sont distingués, d'une part, l'amour intense pour des objets discrets et, d'autre part, le zèle affecté à

49. Voir Algirdas J. Greimas et Jacques Fontanille, *op. cit.*, p. 200-203.

des objets continus en cours d'accomplissement. 1- «O Père de Jésus, ô Saint-Esprit de Jésus, je vous supplie de tout mon cœur, par le très grand *amour* que vous portez à mon *Sauveur* et par le *zèle* très ardent que vous avez pour sa *gloire* [...]»⁵⁰. 2- [Tout référer au Père,] ô Jésus, vous y étiez obligé «par l'*amour* que vous *lui* portez et par le *zèle* que vous avez pour son *honneur*»⁵¹. 3- «[O Jésus], faites-moi participant [...] du très pur *amour* qu'elle [Marie] *vous* porte, du *zèle* très ardent qu'elle a pour votre *gloire* [...]»⁵². 4- «le *zèle* infiniment ardent qu'elle [Marie] avait pour l'*honneur* et la *gloire* de son Dieu la portait à s'humilier infiniment devant sa divine Majesté»⁵³. 5- «Pour connaître la faim insatiable et la soif extrême que la Vierge Mère avait de tous les moyens dont elle se pouvait servir pour honorer Dieu, il faudrait comprendre le très grand *amour* dont son Cœur était embrasé *pour sa divine Majesté*, et le *zèle* très ardent qu'elle avait *pour sa gloire*»⁵⁴. 6- Voici un dernier exemple de l'emploi contrôlé du mot zèle dans le discours eudésien. Dans le *Cœur admirable*⁵⁵, Eudes célèbre les qualités du Cœur de Marie en brochant de larges tableaux où sont mises en scène des figures bibliques. L'une d'elles, le trône royal de Salomon. Il compte six degrés ornés de douze petits lions, dont six sont à droite, six, à gauche. L'auteur interprète la présence symbolique des six petits lions figuratifs rangés à la droite du trône: leur forme identique signifie l'unité de la passion de l'amour localisée dans le Cœur de Marie, tandis que leur pluralité exprime la variété des valeurs aimées. Or, cinq fois sur six, l'amour est intensifié directement par une épithète, une fois seulement, la cinquième, il l'est par l'intermédiaire du substantif «zèle», dont la présence a été imposée par une restriction sémantique: l'amour intense a pris le nom de *zèle* parce que l'objet qui lui était assigné désignait non plus un objet discret (v. g. «Homme-Dieu», «croix», «ennemis», «enfants», «amis»), mais une cause en continuel devenir, «le salut du genre humain».

50. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 381. (Dans les citations rapportées, je facilite souvent par l'italique la lecture des corrélations)

51. Jean Eudes, O. C., t. I, *op. cit.*, p. 501.

52. Jean Eudes, O. C., t. I, *op. cit.*, p. 343.

53. Jean Eudes, O. C., t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 153.

54. *Ibid.*, p. 163

55. Jean Eudes, O. C., t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 271.

Jésus, l'exemplaire humano-divin du zèle-attachement

La tension extrême qui dispose Jésus à s'unir à des valeurs expansives, la gloire de Dieu et le salut du genre humain, en fait l'exemplaire humano-divin du zèle-attachement. Car cette tension est permanente, assurée qu'elle est par la modalité du *devoir-être*, inhérente au sujet lié par un contrat missionnaire. Sans cette garantie de la durée, l'excellence du zèle-attachement n'aurait pas la stabilité que requiert l'état d'exemplaire. De plus, la supériorité qualitative du zèle-attachement en Jésus s'estime à son intensité insurpassable, expliquée par une relation bipolaire inédite: d'un côté, sa capacité exceptionnelle de sujet désirant et, de l'autre, la force attractive qu'exercent sur lui les objets de valeur désirés.

Le zèle-jalousie

Zones sémantiques du zèle, de la jalousie, de l'envie

Le parcours pathémique qui conduit le zèle divin de l'attachement au dévouement est entravé par l'intrusion de rivaux malhonnêtes: ces «larrons» – pour reprendre l'appellation péjorative de Jean Eudes – volent à Dieu sa gloire et aux âmes, leur salut. Ce contre-programme fait naître en Dieu un sentiment d'irritation contre ceux qui attentent à l'intégrité de ses biens.

Pour désigner l'ardeur déployée par Dieu pour acquérir, préserver et conserver ses objets de désir, l'Ancien Testament utilisa le mot *jalousie*. Il exprimait la volonté intransigeante de Yahvé d'introduire et de garder le peuple hébreu dans le monothéisme, en proscrivant toute alliance avec les faux dieux et en exigeant l'exclusivité de l'adoration («Un seul Dieu tu adoreras») et de l'amour («Un seul Dieu tu aimeras»)⁵⁶. Même si le Nouveau Testament impose des exigences plus contraignantes, Eudes ne désigne jamais par l'anthropomorphisme *jalousie* l'amour exclusif de Dieu pour la possession intégrale et exclusive de ses valeurs. Dans ses

56. Voir Bernard Renaud, *Je suis un Dieu jaloux*, Évolution sémantique et signification théologique de *qin^eah*, p.137-140. Au point de vue de la sémantique diachronique, l'auteur affirme (p. 7-10) qu'il existe une équivalence parfaite entre le terme hébreu *qin^eah* (jalousie), attribué à Dieu dans l'Ancien Testament, et le terme grec *zêlos* (zèle) dans la traduction grecque de la Bible hébraïque, les Septante.

Œuvres complètes, on ne compte que douze occurrences du mot *jalousie* et, chaque fois, il s'agit de l'un des péchés capitaux. Nulle part, il n'indique la cloison sémantique qui sépare les notions de zèle, de jalousie et d'envie, alors que François de Sales s'y est essayé dans son *Traité de l'amour de Dieu*, en commentant la réponse que Thomas d'Aquin donne à la question *Utrum zelus sit effectus amoris*⁵⁷? Précisions opportunes, car en grec ancien le substantif *zêlos*, traduit en latin par *zelus*, couvrait des figures passionnelles multiples, à savoir *jalousie*, *zèle*, *émulation*, *envie*, *jalousie de l'amour conjugal*, *colère*. Cette polysémie s'expliquait par la réaction corporelle semblable que provoquaient ces différentes passions, telle la rougeur du visage qui trahit l'intensité de l'émotion ressentie. Une réaction que l'étymon de *zelus*, à savoir le verbe grec *zéô*, désignait à l'origine par *bouillir*, *bouillonner*, *rougir*, *être en ébullition*. L'usage en a gardé la trace dans les expressions figuratives: être bouillonnant de zèle, bouillir d'envie, être rouge de colère.

Je dessine le profil sémantique du zélé, du jaloux et de l'envieux afin de mieux cerner la signification de *zèle* dans les œuvres eudésiennes. Vis-à-vis d'un bien, les trois sujets désignés ont en commun un sentiment qui a rapport à la possession. Alors que le zélé est soucieux de l'intégrité du bien appartenant à une personne à laquelle il est dévoué, le jaloux recherche ardemment la possession exclusive d'un bien, sans concession d'un partage avec autrui, tandis que l'envieux s'attriste de ce qu'un autre jouisse de la possession d'un bien plus grand ou égal au sien, encore qu'il ne lui ôte rien de ce qu'il a. D'après ces distinctions, seul le vocable *zèle* – jamais celui de *jalousie* – sert à Eudes pour décrire la disposition qui promeut la mission historique de Jésus. À l'encontre de François de Sales, pour qui «la jalousie est une espèce de zèle⁵⁸», Eudes ne met jamais en présence l'un de l'autre, comme équivalents synonymiques, les mots *zèle* et *jalousie*.

57. S. Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, Questio XXVIII, articulus IV. L'édition Lachat de la *Somme théologique*, Paris, 1899, traduit le titre latin *Utrum zelus sit effectus amoris?* par «La jalousie et le zèle sont-ils un effet de l'amour?», alors que Les Éditions du Cerf, Paris, 1984, le traduit par «La jalousie est-elle un effet de l'amour?».

58. Saint François de Sales, *Œuvres, Traité de l'amour de Dieu*, p. 846.

La preuve • Là où François de Sales répond à la question «Comme [comment] Dieu est jaloux de nous», là où il traite «Du zèle ou jalousie que nous avons pour Notre-Seigneur», là où il figurativise cette disposition soit par la jalousie qu'une «mère poule a pour ses poussins⁵⁹», soit par «la jalousie des pères et des mères pour leurs enfants⁶⁰», Jean Eudes, lui, n'emploie que le vocable *zèle* pour nommer la vive ardeur de Dieu et de l'Homme-Dieu à revendiquer et à sauvegarder l'intégrité de leur droit sur leur gloire et sur les âmes, écartant toute possibilité de partage avec un rival. Pour le montrer, je comparerai l'image du comportement de la poule, choisie par François de Sales (voir son texte en note⁶¹), avec celle de l'ourse, préférée par Jean Eudes. Les deux métaphores bibliques ont rapport à un thème unique, celui de l'amour maternel frustré. Mais la différence de vocabulaire y est évidente: ce que François de Sales nomme «zèle ou jalousie» dans la conduite de la mère poule ne l'est par aucun de ces deux vocables dans la citation intertextuelle où Eudes met en scène l'ourse et le lion. Pourtant les 37 pages qui composent le chapitre II de son *Bon Confesseur* (1644), d'où le texte suivant est tiré, roulent entièrement sur «le zèle du salut des âmes».

[...] qui pourrait penser quelle est la haine, l'horreur et l'abomination qu'il [Dieu] a pour ceux qui contribuent à leur perdition, et quels sont les effroyables châtements qui les attendent dans l'enfer? C'est à ceux-ci qu'il adresse ces terribles paroles: *Occurram eis, quasi ursae raptis catis; dirumpam interiora jecoris eorum: et consumam eos quasi leo*⁶²: «Je viendrai à eux comme une ourse furieuse qui a perdu ses petits». Si elle rencontre ceux qui les lui ont ravis, elle se jette sur eux, elle les déchire, elle les égorge et elle leur fait souffrir mille douleurs. J'en ferai de même, ils seront éternellement l'objet de ma colère et de ma vengeance. Je

59. *Matth.*, XXIII, 37.

60. Saint François de Sales, *Œuvres, Traité de l'amour de Dieu*, p. 848-855.

61. À la page 854 de ses *Œuvres*, François de Sales dépeint ainsi le «zèle ou jalousie» d'une mère pour ses petits. «La poule est une poule, c'est-à-dire un animal sans courage ni générosité quelconque, tandis qu'elle n'est pas mère; mais quand elle l'est devenue elle a un cœur de lion, toujours la tête levée, toujours les yeux hagards, toujours elle va roulant sa vue de toutes parts, pour peu qu'il y ait apparence de péril pour ses petits; il n'y a ennemi aux yeux duquel elle ne se jette pour la défense de sa chère couvée, pour laquelle elle a un souci continuel qui la fait toujours aller gloussant et plaignant: que si quelqu'un de ses poussins périt, quels regrets! quelle colère!»

62. *Osee*, XIII, 8.

leur serai comme un lion, plein d'une très juste fureur, je les déchirerai, je les démembrerai, les mettrai en pièces, et je leur ferai souffrir des tourments qui ne se peuvent dire ni penser⁶³.

L'examen particulier du comportement de l'ourse confirme les déclarations déjà faites sur les rapports qui lient le sujet aimant avec les objets de son amour: le fait que l'ourse furieuse demeure attachée à ses petits, même après en être séparée par suite d'une dépossession, montre que l'attachement du sujet à son objet de valeur ne s'identifie pas avec leur jonction effective; la véhémence furieuse de l'ourse est révélatrice non seulement du caractère de nécessité (le */devoir être joint/*) qui sous-tend son attachement maternel à ses petits, mais encore de l'impétuosité de son désir de les retrouver (le */vouloir être joint/*); le degré de violence de sa colère contre ses ennemis donne la mesure de l'importance qu'elle accorde aux petits qu'elle a engendrés.

Avec les analogies de l'ourse et du lion, Eudes évoquait le degré d'attachement de Dieu pour les âmes; les ennemis qui les lui ravissent provoquent en lui *fureur* et *horreur* et leur acte est qualifié *d'abomination*. Comme ces dispositions perdurent en Dieu après avoir été déposés des âmes, cela montre bien que son amour pour elles subsiste au-delà du délit commis. L'insistance discursive donnée à ces passions anthropomorphes est marquée tant par les comparaisons redondantes de l'ourse et du lion que par les parcours figuratifs saisissants qui les renforcent et les prolongent. À la lecture, on voit se presser les figures lexicales de la fureur de l'ourse: se jeter sur les ravisseurs des petits, les déchirer, les égorger, leur faire souffrir mille douleurs. La gestualité du lion furieux lui est figurativement comparable: il déchire les ravisseurs de ses petits, les démembre, les met en pièces et leur fait souffrir des tourments indescriptibles.

L'influence culturelle de la moralisation sur le lexique

Dans *Sémiotique des passions*⁶⁴, Greimas et Fontanille se prononcent sur le reclassement de la jalousie dans la nomenclature des passions. Mal distingués à l'origine, on l'a vu, la jalousie et le zèle

63. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 195.

64. Voir Algirdas J. Greimas et Jacques Fontanille, *op. cit.*, p. 204-205.

ont fini par se différencier sous l'influence d'un processus culturel de moralisation qui s'exerce sur des passions particulières. Progressivement dénigrée à cause de ses traits négatifs et tenue aussi pour un vice par la société, la jalousie fut rangée parmi les passions anti-sociales, tandis que le zèle a continué d'être pris en bonne part. Serait-ce une première explication de l'omission par Eudes du terme de *jalousie* et de son remplacement par le terme mélioratif de *zèle*? D'autres explications plausibles conviennent: soit le désir d'éliminer un terme superflu, «jalousie» faisant double emploi avec «zèle» dans certains contextes, soit le souci de supprimer du discours sur Dieu ou sur Jésus un anthropomorphisme jugé inconvenant, soit enfin une conception du zèle rendu plus compatible avec le dynamisme de la mission historique de Jésus, puisque Eudes, à la différence de François de Sales, n'inclut pas dans sa définition du zèle une activité négative où l'amour, dans son ardeur, «est parvenu jusques à vouloir ôter, éloigner et divertir ce qui est opposé à la chose aimée⁶⁵».

Éclaircissements sur la proxémique

Outre les programmes évolutifs qui, pour leur réalisation, sollicitèrent le zèle de Jésus, il y a les personnes sur lesquelles s'est portée sa principale disposition permanente, son amour intense. En conformité avec le bérullisme, Eudes établit une hiérarchie dans les préférences de Jésus en usant du critère de proximité. Le Père et le Saint-Esprit occupent le premier rang dans le cœur de l'Homme-Dieu. Parmi les personnes humaines, Marie tient une place privilégiée dans l'amour de Jésus, eu égard à la relation maternité-filiation contractée entre elle et lui. Le placement hiérarchique des autres préférés de Jésus, comme son père adoptif, Joseph, ses grands-parents, ses Apôtres, ses disciples, etc., s'effectue d'après le degré de proximité constaté dans leurs rapports avec lui aux différents temps de ses états humains (son enfance, son adolescence, sa condition missionnaire, etc.) ou quand il accomplissait ses «actions-mystères» (incarnation, rédemption, résurrection, ascension).

65. Saint François de Sales, *op. cit.*, p. 846. Le même point de vue sur la jalousie se trouve chez Descartes, *Les passions de l'âme*, Article CLXVIII: *En quoy cette Passion peut estre honneste.*

À ce propos, on entrevoit l'intérêt d'une étude qui montrerait comment le Verbe incarné a utilisé à des fins de signification ses attitudes, ses gestes, ses mouvements, et les lieux choisis pour leur effectuation; aussi le tempo de leur exécution. Les touchers guérisseurs, les contacts et les rapprochements corporels, les regards affectueux, les rencontres dans des maisons amicales, etc., sont interprétables comme des signes d'intimité, d'amitié, tandis que l'affrontement, la dispute, la fuite, les regards courroucés, les hauts cris de réprobation, etc., signalent le désaccord ou l'hostilité. Une telle analyse, alimentée par les écrits bérulliens – plus finement significative qu'on l'imagine – relève d'une sous-discipline sémiotique appelée la PROXÉMIQUE. À cet égard, l'incarnation du Fils de Dieu, l'eucharistie, les manifestations de l'inclusion mystique réciproque de Jésus et de Marie, de Jésus et du chrétien, demeurent pour les bérulliens des champs d'investigation privilégiés.

2^e segment du parcours passionnel du zèle: la disposition «dévouement»

La trajectoire pathémique du zèle culmine avec le dévouement. La lexicographie moderne retient pour ce vocable cette seule caractéristique: «Vive ardeur à servir une personne ou une cause à laquelle on est sincèrement dévoué» (*Petit Robert*). Pris isolément, le vocable *dévouement* se définit par une «disposition à servir», où l'on distingue le définisseur générique, *disposition*, précisé par le définisseur spécifique, *service*.

La deuxième classe des occurrences eudésiennes du mot *zèle* évolue dans un nouvel environnement sémantique. Le nom ne désigne plus directement l'attachement intense à des programmes en devenir, tels l'avènement de la gloire intégrale de Dieu et le salut universel des âmes, mais l'empressement à servir de façon désintéressée ces causes en voie de réalisation. Le zèle-attachement est donc une disposition qui prédispose à une autre, le zèle-dévouement. Dans un cas comme dans l'autre, le zèle est ou n'est pas passionnel, suivant qu'il s'exprime ou non à travers un corps sensible.

*L'extrême zèle-dévouement de Jésus:
sa disposition permanente au martyre*

Le don de soi achevé dans le plus coûteux sacrifice, celui de sa propre vie, passe à juste titre pour la marque suprême de l'amour. Attribué à Jésus, cet acte de renoncement héroïque n'est pas l'effet d'une humeur passagère, il découle d'une disposition stable et intense, le *zèle-dévouement*, que produit l'amour.

[...] Notre-Seigneur Jésus a eu, dès le moment de son Incarnation, une soif très ardente et un désir très puissant de répandre son sang et de mourir pour la gloire de son Père et pour notre amour, [...] n'ayant pas pu pour lors accomplir ce désir par lui-même, [...] il a choisi les saints Innocents martyrs pour accomplir par eux ce sien désir et pour mourir en eux en quelque manière: aussi, depuis qu'il est ressuscité et monté au ciel, il a toujours conservé ce même désir de souffrir et de mourir pour la gloire de son Père et pour notre amour⁶⁶.

*Le zèle-dévouement de Marie imite son exemplaire
dans sa disposition au martyre*

Eudes rappelle le lien insécable qui unit le zèle à l'amour. L'amour intensif de Marie pour les âmes a excité en elle un zèle si grand pour leur salut qu'elle était disposée, à l'instar de son Fils, à endurer le martyre le plus douloureux.

J'oserais dire que cette très charitable Vierge a tant d'amour pour les âmes qu'elle était dans la *disposition de souffrir tous les tourments de la terre et de l'enfer* pour aider à sauver une seule âme. Car, s'il y a eu plusieurs Saints en la terre [...] qui ont eu *tant de zèle pour le salut des âmes qu'ils se sont offerts à Dieu pour souffrir toutes les peines de l'enfer* afin de les en garantir, que faut-il croire de la Reine des Saints qui, elle seule, avait plus de charité pour les âmes que tous les Saints ensemble⁶⁷?

Cette logique de la passion, qui va de l'amour des âmes au zèle-dévouement pour leur salut, est confirmée par le témoignage de Marie elle-même:

Enfin cette glorieuse Vierge avait tant d'*amour pour les âmes* et tant de *zèle pour leur salut* qu'elle dit un jour à [...] sainte Élisabeth, religieuse très vertueuse, que la grande charité qu'elle avait pour les pécheurs

66. Jean Eudes, *O, C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 293.

67. Jean Eudes, *O, C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 176.

lui faisait désirer ardemment, pendant qu'elle était encore en ce monde, de mourir pour eux et de souffrir toutes sortes de tourments pour les délivrer des supplices éternels. [...] Car si Moïse, saint Paul, sainte Catherine de Sienne, [...] et plusieurs autres saintes âmes ont été dans cette disposition, combien davantage la Reine du ciel qui elle seule a plus de charité pour les âmes que tous les Saints ensemble⁶⁸?

Un morceau de bravoure!

Les attestations fournies par Eudes sur le zèle-dévouement de Marie sont nombreuses et explicites. J'en extrais un morceau de bravoure en guise de récapitulation. Eudes imagine une scène émouvante où l'archange Gabriel, délégué du Père, enferme la Mère de Jésus dans un cruel dilemme. En le résolvant, Marie témoigne du degré extrême de sa générosité dans sa disposition au martyre. D'abord l'auteur met en scène l'envoyé céleste et le laisse présenter l'objet de sa mission auprès de Marie: obtenir sur le champ une réponse au dilemme qu'il a charge de lui exposer.

Sacrée Mère de Dieu, je suis envoyé vers vous de la part de Dieu le Père pour vous dire que son infinie bonté a dessein de sauver l'homme qui s'est perdu par son péché. Entre une infinité de moyens qui sont dans les trésors de son immense sagesse et dont il se peut servir pour accomplir sa volonté, il en regarde deux dont il désire que vous fassiez le choix, parce qu'il veut vous associer avec lui dans ce grand œuvre.

Puis, sans ménagement, avec des paroles d'un réalisme accablant, l'archange dicte à Marie l'alternative à trancher.

Le premier moyen est que son Fils et le vôtre soit livré entre les mains de ses cruels ennemis; qu'il soit abandonné à leur rage et à la puissance des ténèbres; qu'il soit lié et garrotté comme un voleur; qu'il soit traité comme le plus scélérat de tous les scélérats; qu'il soit moqué, craché, déchiré à coups de fouet, chargé d'opprobres, de calomnies et de blasphèmes, couronné d'épines, postposé à un meurtrier, condamné à mort, crucifié entre deux larrons, et qu'enfin il meure d'une mort très ignominieuse et très douloureuse et qu'ainsi il soit sacrifié à sa divine Justice en expiation des péchés du genre humain, et pour retirer les hommes de la perte éternelle; et que non seulement vous soyez présente à ce funeste et sanglant sacrifice, mais même que vous l'offriez avec lui à sa divine Majesté. Voilà le premier moyen.

68. Jean Eudes, O. C., t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 193.

Le second est que vous souffriez non seulement toutes les peines qui se peuvent souffrir en la terre, mais tous les supplices de l'enfer pour un temps, séparés du péché, afin d'en affranchir les âmes pécheresses pour une éternité.

L'archange ne peut s'attarder. Il presse Marie de fixer son choix, séance tenante.

Choisissez de ces deux moyens lequel vous voudrez; car c'est le bon plaisir de sa divine Majesté que vous en fassiez le choix.

Comment Marie, le cœur brisé par l'émotion, peut-elle répondre d'une voix audible? À ce moment critique, Eudes intervient:

Que répondez-vous à ce saint Ange, ô Reine des Anges et des hommes?

Il se fait le porte-parole de Marie pour attester le zèle-dévouement de son héroïne:

Demandez-vous ce qu'elle répond ou plutôt ce qu'elle aurait répondu si effectivement ce commandement lui avait été fait de la part de Dieu de choisir l'un de ces deux moyens? Qui peut douter qu'elle n'eût choisi le second plutôt que le premier et qu'elle n'eût beaucoup mieux aimé souffrir non seulement tous les tourments de l'enfer, mais de cent mille enfers, que de voir son Fils bien-aimé plongé dans un abîme de douleurs et d'ignominies et mourir sur une croix? C'est pourquoi je dis qu'elle a beaucoup plus témoigné *de zèle pour la gloire de Dieu et pour le salut des hommes*, par le sacrifice très douloureux qu'elle a fait de ce très aimé Fils que si elle-même avait enduré les supplices de cent mille enfers⁶⁹.

Imminence de la phase réalisée de la mission historique de Jésus

Dans un essai antérieur de schématisation des modes d'existence sémiotiques⁷⁰, *une phase potentialisée du sujet* était insérée entre la phase actualisée, représentée par l'acquisition de sa compétence du savoir et

69. Jean Eudes, O. C., t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 51-52.

70. Voir Algildas J. Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, p. 56; p. 141-149.

du pouvoir, et la phase réalisée, au cours de laquelle allait s'accomplir sa performance. La séquence des modes d'existence sémiotiques s'ordonnait comme suit :

virtualisation \Rightarrow actualisation \Rightarrow potentialisation \Rightarrow réalisation

Cette enclave se justifiait par l'acception particulière donnée au terme *potentialisation*, qui ne désignait pas la pure possibilité, pour un être, d'exister ou d'agir, mais la mise en perspective de la capacité d'un sujet parvenu à l'état perfectif de sa compétence. À ce stade de son développement, il est vrai, le sujet entrevoit un espace immense et des horizons qui s'engendrent les uns les autres, tous offerts à la générosité de ses dispositions. Qualitativement pourvu, (cf. l'expression «il a du potentiel!»), il prévoit être en mesure d'affronter n'importe quel défi. Dans ce cas, la représentation prospective que le sujet actualisé se donne de ses possibilités, tant actionnelles que passionnelles, suspend en pensée le parcours narratif, à la manière, par exemple, du diplômé universitaire qui, une fois muni de sa compétence, se met à imaginer, avant de s'engager tout feu tout flamme dans la vie professionnelle, les exploits possibles dont il se croit désormais capable.

L'ordonnance proposée ci-dessus, apparemment plausible, cachait néanmoins une incohérence, celle de situer la potentialisation sur la deixis positive que seules l'actualisation et la réalisation (respectivement représentés par la compétence et la performance) peuvent occuper. Une fois remise à sa place, c'est-à-dire du côté de la deixis opposée, la potentialisation devenait logiquement première dans la succession des quatre modes d'existence sémiotiques :

potentialisation \Rightarrow virtualisation \Rightarrow actualisation \Rightarrow réalisation⁷¹

Rien pourtant n'empêche de regarder Jésus parvenu à l'étape de sa vie où les capacités de son âme inférieure s'accordent au mieux avec celles de son âme supérieure. Lors du séjour de l'Homme-Dieu dans le sein de sa mère, durant aussi les années de son enfance et de son adolescence, les deux sphères de son âme, plus ou moins en porte-à-faux en raison de leur développement contrasté, se trouvaient en période préparatoire

71. Sur l'acception particulière donnée au terme *potentialisation*, voir Jacques Fontanille et Claude Zilberberg, *Tension et signification*, p. 42 et *passim*; p. 111, note 11.

à l'étape principale de la mission, la performance. La preuve en est que, pour y progresser, Jésus dut passer par des états graduels: «son enfance, sa vie cachée et laborieuse, sa vie conversante». Bérulle explique que le Saint-Esprit, en formant le corps de Jésus, a laissé à son âme «le soin et la puissance de parfaire en ce corps sacré ce qui doit être fait *selon le cours et le progrès de la nature humaine*». De sorte que l'âme de Jésus, en animant son corps, «le va perfectionnant *par degrés* en la vie végétative et sensitive qui lui convient⁷²».

C'est à la fin de cette évolution qu'un observateur peut entrevoir le «potentiel» de Jésus. Au tempo calme et lent des trente années de sa vie cachée va succéder le tempo agité et accéléré de trois ans de vie publique, immédiatement précédés de quarante jours de jeûne dans un désert. Sa mission est sur le point de s'extérioriser par une évangélisation intensive, adressée aux foules, car la prédication, au dire même de Jésus, doit être son activité dominante. Eudes embraye le discours sur Jésus, le laissant s'exprimer à la première personne:

*Ego autem constitutus Rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, praedicans praeceptum ejus*⁷³: «Dieu m'a établi sur sa sainte montagne de Sion en qualité de Roi et de Prédicateur, pour prêcher ses divins commandements.» C'est ici la principale fonction de sa mission. C'est pour cela, dit-il, que je suis envoyé: *Ideo missus sum*⁷⁴. Mon Père m'a envoyé pour évangéliser les pauvres: *Evangélizare pauperibus misit me*⁷⁵.

Cette activité d'enseignement public resta longtemps pour Jésus à l'état perspectif, mais quand vint pour lui le temps d'entreprendre sa prédication auprès des humbles et des démunis, il éprouva d'avance, on l'imagine, la chaleur réceptive des uns, appréhenda l'indifférence des autres. Le déploiement de son zèle dans l'évangélisation des foules est devenu imminent, mais il ne peut encore que prévoir la formulation de ses énoncés, l'adaptation de sa parole à des auditoires variés, pressentir la pertinence et la force des répliques qu'il adressera à ses contradicteurs éventuels. Car l'affrontement sur le lieu du combat doctrinal est inévitable et ne saurait tarder. Quoique doué du pouvoir de confirmer

72. Pierre de Bérulle, O. C., t. 8, *La Vie de Jésus*, p. 286.

73. Ps., II, 6.

74. Luc., IV, 43.

75. Luc., IV, 18. Jean Eudes, O. C., t. IV, *Le Prédicateur apostolique*, Préface, p. 1.

l'authenticité de ses révélations divines par des miracles, il ne peut qu'anticiper en pensée l'avenir de son service, les guérisons miraculeuses qu'il fera de paralytiques, d'aveugles, de lépreux, ou même la résurrection de morts, etc. En somme, tout son être de missionnaire zélé est plus vivement sollicité par le nouvel environnement dans lequel il s'apprête à entrer.

Dans ce contexte particulier, l'évolution du sujet Jésus permet de prévoir les succès d'une performance sur le point de se réaliser; le zèle, que les circonstances pressent à un dévouement particulier au service de la mission générale, fera entrer Jésus dans des phases de pathémisation et d'émotion, visibles aux observateurs des nouveaux signes apparus.

4

LA PHASE RÉALISÉE DE LA MISSION HISTORIQUE DE JÉSUS ET DE LA PASSION DE SON ZÈLE

PERFORMANCE ET PATHÉMISATION

À mesure que progresse la transformation des états du sujet Jésus, on voit diminuer la distance qui le sépare du terme fixé d'avance à son programme d'envoyé. Le progrès narratif se poursuit, assuré cette fois par le passage de la phase d'actualisation du missionnaire à sa phase de réalisation. Certes, dès le premier instant de son incarnation en Marie, Jésus rend un hommage infini à son Père et mérite le rachat de l'homme déchu, mais, d'après le plan tracé à sa mission par l'idéologie divine, sa phase de sujet réalisé doit consister dans l'accomplissement d'une performance d'enseignement. Trois ans durant – c'est le temps accordé à la communication et à la diffusion de son savoir, – il annonce sa Bonne Nouvelle aux foules, leur révélant l'existence d'un royaume spirituel; il les presse d'y appartenir, les instruit du devoir de glorifier son Père et leur découvre le moyen de jouir avec lui d'une vie éternelle. Cette phase de réalisation du sujet Jésus comprend, d'une part, la manifestation de sa performance d'enseignement, suivie des conséquences qu'elle entraîne, et, d'autre part, à l'intérieur de la sensibilisation de son zèle, l'accès de cette passion au stade de pathémisation, qui culmine à celui de l'émotion.

Performance et pathémisation

Par la prédication publique de son évangile, Jésus montre qu'il est pleinement pourvu des modalités actualisantes du *savoir* et du *pouvoir enseigner*: il performe. Le sujet messenger fait lui-même partie de l'objet du message qu'il révèle. Il connaît le Père, il en est le Fils; Parole expresse du Père, il l'énonce en même temps qu'il s'énonce lui-même et qu'il fait connaître son Esprit. Son Père et lui, assure-t-il, ne font qu'un, en sorte que la réception réservée à l'envoyé et à son message est signe d'adhésion au Père envoyeur. Loin d'abolir la Loi et des Prophètes, il dit en garantir la continuité et en être même l'accomplissement. Qui plus est, sa condition d'Homme-Dieu lui confère un pouvoir absolu dans l'instauration et la conduite du royaume de Dieu et son empire s'étend à tout l'univers, son Père l'ayant remis entre ses mains.

Cette révélation inouïe ne pouvait être reçue sans coup férir dans la société d'accueil que Jésus avait fait sienne. Sa prédication est contrariée par l'anti-programme dressé contre lui par ses adversaires, les scribes et les pharisiens. Un affrontement dont rend compte la structure polémique du discours de Jean Eudes sur Jésus, comme on le lira

plus loin. Une lutte doctrinale s'est en effet engagée entre Jésus et ses ennemis: pour attester la véracité de son message, Jésus a beau invoquer l'autorité souveraine de son Père, ses contradicteurs tentent de miner l'authenticité de sa parole en niant ses assertions; ils le mettent au défi de prouver ses allégations sur son origine divine et sur son statut actuel de messie de Dieu. En d'autres termes, ce qui est asserté comme vrai et certain par Jésus est interprété comme mensonger et impossible par ses provocateurs. Leur hostilité a dégénéré en une violence haineuse. Conséquence prévisible, ses ennemis le firent capturer, condamner et mettre à mort par les autorités romaines¹. Sur cette situation conflictuelle seront projetées tout à l'heure les figures expressives de la pathémisation et de l'émotion.

Assumant le rôle d'énonciateur délégué, Eudes prend à son compte l'enseignement de Jésus et le moule à sa façon dans les formes bérulliennes. Pour le faire voir, j'ai retenu quelques-uns de ses textes présentant le double avantage d'interpréter le savoir de Jésus sur la générosité de son Père, sur le sien et sur celui de Marie, en même temps qu'il en découvre la source, le zèle-dévouement.

Dans le premier extrait cité, qui compare l'activité de Dieu et celle de Marie, l'énonciataire-lecteur doit distinguer les réalisations divines imputables à un zèle non passionnel – par impossibilité de l'être – et celles qui sont le produit d'un zèle qui retentit dans un corps sensible.

Rôle du zèle-dévouement dans l'accomplissement de la mission historique de Jésus

D'après la théorie de l'exemplarisme, le degré de fidélité d'une imitation se mesure depuis l'original qui lui a servi de modèle. Or, au chapitre IV du livre V de son *Cœur admirable*, Eudes désire montrer «Que le Cœur [de Marie] porte en soi une vive ressemblance du zèle que Dieu a pour sa gloire et pour le salut des âmes²». Force lui est de dépeindre d'abord le prototype divin avant de montrer en quoi et à quel point le zèle du Cœur de Marie lui est comparable.

-
1. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 146-147.
 2. Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *op. cit.*, p. 45.

Pour tracer le portrait de cet exemplaire à l'état pur, l'auteur utilise le procédé didactique selon lequel le connu sert à faire connaître le non-connu. À partir du *montré* déceler le *caché*. Il énumère donc les manifestations les plus imposantes de l'univers naturel et surnaturel, et il révèle tactiquement – seulement à l'extrême fin de sa nomenclature – leur origine secrète, qui est le zèle infiniment actif de Dieu, de même que leur solidarité dans l'attestation de ce zèle. L'extrait par lequel débute le chapitre en question rend sensible le caractère totalisant de ces «voix» chorales (on notera la répétition insistante de «tout») qui proclament le zèle de Dieu pour sa gloire et pour le salut des âmes. L'importance que Dieu attache à ces deux valeurs se juge à la sonorité et au prestige des voix polyphoniques qu'il convoque pour se faire entendre.

Je dispose les syntagmes du paragraphe de manière à mettre en relief la structuration logique de ce discours persuasif.

Tout ce qu'il y a dans la nature,
 dans la grâce
 et dans la gloire;
 – tous les effets de la puissance,
 de la sagesse,
 de la bonté,
 de la miséricorde
 et de la justice *de Dieu;*
 – tous les mystères,
 actions
 et souffrances *de l'Homme-Dieu;*
 – tous les sacrifices,
 tous les Sacrements
 et toutes les fonctions *de l'Église de Dieu;*
 – et généralement toutes les choses qui sont au ciel,
 en la terre
 et même dans l'enfer,
sont autant de voix qui nous annoncent le Zèle très ardent
 que Dieu a pour sa gloire
 et pour le salut des âmes³.

3. Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 45. Pour parer un contresens, il y a lieu de préciser que le sens contextuel du verbe *annoncer*, dans le syntagme «voix qui annoncent le Zèle», est celui de «faire connaître, porter à la connaissance», et non celui de «prédire».

L'ordonnance des énoncés, groupés dans une seule phrase, est claire. D'abord l'affirmation de l'omniprésence du zèle divin au triple monde de la nature, de la grâce et de la gloire, puis une liste hiérarchisée de «voix» éloquentes, celles du Dieu trinitaire, de l'Homme-Dieu, de l'Église de Dieu, ensuite l'assertion qu'elles font la proclamation unanime de leur source secrète, le zèle incandescent de Dieu, enfin la mention des deux objets d'une valeur suprême, la gloire de Dieu et le salut des âmes, sur lesquels se concentre le zèle divin.

On saisit sur le vif le pan-sémiotisme qui couvre cet extrait du discours eudésien sur le zèle: tout, dans le vaste univers représenté, revêt le statut de signifiant vocal faisant entendre à l'homme que le zèle de Dieu se focalise sur sa gloire et sur le salut de l'homme. L'énonciateur ne s'en tient pas à cette annonce capitale. Globale, elle requiert une analyse immédiate.

Des deux objectifs assignés au zèle, la gloire de Dieu et le salut des âmes, Eudes choisit d'examiner d'abord le premier, qui a préséance sur le second.

Car, en premier lieu, Dieu fait toutes ses œuvres pour soi-même et pour la gloire de sa divine Majesté: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*⁴; parce qu'étant le premier principe et la fin dernière de toutes choses, il est impossible qu'il agisse autrement.

La continuation du texte montre que le zèle est une disposition qui «porte à, qui presse fortement au point d'obliger à...». Dans chacun des blocs textuels aménagés, on observera les actes de dévouement qui s'ensuivent et dont le mouvement d'intensification croissante se lit dans les expressions «mais spécialement», «voire même», «mourir sur une croix». Je brise encore la linéarité du paragraphe pour faire ressortir la syntaxe des énoncés.

C'est le zèle qu'il [Dieu] a pour sa gloire
qui le porte à haïr infiniment tout ce qui [y] est contraire,
c'est-à-dire toutes sortes de péchés,
mais spécialement la vanité,
 la présomption
 et l'orgueil;

4. *Prov.*, XVI, 4.

motif de cette mobilisation universelle, le salut des âmes, présenté sous une forme négative, l'exemption d'un malheur éternel, et sous une forme positive, l'accession au bonheur sans fin. Ici encore l'importance du zèle-dévouement déployé par Dieu pour assurer le salut de l'homme, l'un des deux programmes de base de la mission de Jésus, se mesure à la grandeur et à la puissance des moyens utilisés à cette fin.

En second lieu,
la bonté ineffable
et l'amour immense

que Dieu a pour toutes les âmes créées à son image et semblance
allument dans son Cœur un zèle très ardent de leur salut.

C'est ce zèle qui fait qu'il emploie

- sa divine essence,
- sa puissance, sa sagesse, sa bonté, son amour, sa charité,
sa miséricorde, sa justice,
et toutes ses autres perfections,
- ses trois divines Personnes,
- ses pensées, ses paroles, ses actions;
- la vie, la passion, la mort et le sang de son Fils;
- tous ses Anges, tous ses Saints, toute son Église,
tous les Sacrements qu'elle contient,
et généralement toutes ses œuvres,
- tout ce qu'il est,
- tout ce qu'il a,

Le lecteur pressant la suite: se peut-il que cette mobilisation des univers créé et incréé soit au service du salut des âmes? Eudes en donne l'assurance: un tel dévouement de la part de Dieu signifie l'extrême importance qu'il accorde à son second objet de valeur. S'il s'y consacre, c'est

pour procurer le salut des âmes,
c'est-à-dire pour les garantir des supplices éternels,
et pour les rendre dignes de participer
à ses félicités immortelles⁷.

7. Jean Eudes, O. C., t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 46-47.

Une étroite similitude avec le zèle exemplaire de Dieu: le zèle-dévouement de Marie

Après avoir présenté le prototype du zèle-dévouement, Eudes s'applique à en rapprocher le Cœur de Marie pour en découvrir la «vive ressemblance». À la faveur de la métaphore du feu, il décrit la propagation du zèle divin: par son ardeur celui-ci «enflamme» le Cœur de Marie et «l'embrase». Le verbe «enflammer» marque l'inchoativité de la communication divine, le verbe «embraser», sa progression à la fois intensive et extensive, grâce à l'impulsion divine, secondée par la force attractive exercée par le Cœur de Marie. Pour en dire la durée, l'énonciateur retient des adverbes de temps à valeur absolue, tels que «toujours», «jamais». Il renforce sa description de l'intensité avec la locution adverbiale «tellement...que», suivie d'une triple surenchère construite avec une locution similaire «non seulement, mais encore». Une fois mise en place, la disposition du zèle en Marie lui fait réaliser ses actes en la mettant corps et âme au service de la gloire de Dieu et du salut des âmes: Marie en effet porta à sa perfection sa vie intérieure et extérieure, elle offrit sa propre vie et, preuve suprême de dévouement héroïque, elle immola ce «qui était infiniment plus précieux que tous les mondes» possibles, son propre Fils, «qu'elle aimait plus incomparablement que soi-même».

Or ce divin zèle,

qui fait un feu si grand et si ardent dans le Cœur de Dieu,
enflamme aussi le Cœur virginal de la Mère de Dieu
d'une manière inexplicable.

Car le Cœur sacré de cette glorieuse Vierge

a toujours été tellement embrasé
du zèle de la gloire de Dieu
et du salut des âmes,

que – non seulement elle n'a jamais souffert en elle aucune chose
qui fût contraire à l'honneur de sa divine Majesté,

– non seulement elle a toujours fait toutes ses actions
avec une souveraine perfection pour sa seule gloire,

– non seulement elle a toujours employé

toutes les puissances de son âme et
de son corps

pour le servir
et honorer;

- mais même *elle était disposée*
 - à sacrifier pour cette fin son être
et sa vie,
voire autant d'êtres et de vies
que Dieu en peut créer,
si elle les avait possédés,
 - et – à souffrir tous les tourments imaginables.
- Et ce qui est encore infiniment davantage,
c'est qu'elle a immolé son Fils bien-aimé,
qu'elle aimait
plus incomparablement que soi-même,
et qui était infiniment
plus précieux que tous les mondes
que la toute-puissance divine pourrait faire.

La suite du texte confirme l'identité des fins poursuivies par Dieu et Marie et complète le tableau comparatif de leurs cœurs zélés. La commune intentionnalité de leur zèle sera mise en évidence après la question: «Et pourquoi a-t-elle immolé son Fils?» Eudes donne à la réponse une expansion discursive utile à son lecteur: il lui découpe les syntagmes par trop sommaires «gloire de Dieu» et «salut des âmes».

- Et pourquoi l'a-t-elle immolé?
 - Pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes;
 - pour anéantir tout ce qui s'oppose à l'honneur de sa divine Majesté
et au salut éternel des hommes;
 - pour rendre à Dieu, par ce sacrifice, une gloire digne
de sa grandeur infinie;
 - pour réparer le déshonneur qui lui est rendu par tous les péchés
des enfants d'Adam;
 - pour délivrer toutes les âmes de la tyrannie de l'enfer
 - et pour les mettre en état de glorifier Dieu éternellement dans le ciel⁸.

Par où l'on voit la similitude qui configure le cœur de Marie à son exemplaire, le cœur de Dieu: pour les mêmes fins, l'un et l'autre ont eu recours à leurs moyens respectifs les plus puissants et les plus précieux.

8. Jean Eudes, O. C., t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 47.

Quand «**dévotion**» signifie «**dévouement intense**»

Je remonte à la «profession solennelle» faite par Jésus dès le commencement de sa vie en Marie. Eudes l'assimile à une «dévotion» qui atteint son épanouissement dans la phase réalisée de la mission de Jésus. Survenant, dans son *Royaume*, après les sections descriptives des vertus d'humilité, de confiance, d'obéissance, de charité et de zèle, la «dévotion» apparaît à la charnière d'une disposition permanente (à l'égal des vertus énumérées) et d'un acte d'engagement couronnant la somme de ces vertus. Dans ce cas, le vocable «dévotion» ne réfère pas au culte particulier rendu à une personne ou à une chose saintes (v. g. la dévotion à Jésus ou à son sang). Il ne recouvre pas non plus la définition que lui donne François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote* (1608): «Bref, a-t-il écrit, la dévotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous, ou nous par elle, promptement et affectionnément⁹». Chez Eudes, dans l'extrait du *Royaume* cité plus bas, «dévotion» garde la trace étymologique du verbe latin dont il dérive, *devovere*: vouer, consacrer aux dieux¹⁰. Le terme y désigne non pas, comme chez François de Sales, les traits aspectuels qui surdéterminent la charité (promptitude, agilité, vivacité), mais la consécration de soi, totale et définitive, au service de Dieu. Cette sorte de dévotion-dévouement, marquée par son orientation à sens unique et son aspect perfectif, s'appelle aussi «oblation et don de soi», et l'acte qui les a pour objet, Eudes le désigne de deux parasynonymes, «profession solennelle», «vœu»¹¹.

-
9. François de Sales, *Ceuvres, Introduction à la vie dévote*, p. 32.
 10. Le dictionnaire de Furetière (1702) consigne cette acception: «Dévotion» signifie aussi «dévouement entier au service de quelqu'un».
 11. Descartes distingue aussi dans le vocable *dévotion* le sens étymologique de *dévouement*: «Or la différence qui est entre ces trois sortes d'Amour [l'Affection, l'Amitié, la Devotion] paroist principalement par leurs effets: car, d'autant qu'en toutes on se considère comme joint & uni à la chose aimée, on est tousjours prest d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle, pour conserver l'autre. Ce qui fait qu'en [...] la Devotion, l'on préfere tellement la chose aimée à soy-mesme, qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver.» Descartes, *Les Passions de l'Ame*, Article LXXXIII, p. 125-126.

Jésus, l'exemplaire de la dévotion-dévouement

À la différence du chrétien, incapable, même au prix d'une longue ascèse, d'atteindre à la parfaite dévotion, Jésus, par ses vertus innées, se trouvait déjà habilité à faire, dès le moment de son incarnation – donc sans les retards d'un entraînement préparatoire –, les « professions solennelles » inhérentes à ses fonctions missionnaires. Toutefois, le portrait type du serviteur sincèrement dévoué que dessine Eudes dans son *Royaume* est celui de Jésus parvenu à sa pleine maturité humaine. Sa dévotion, qui n'est plus le seul apanage de son âme supérieure, où elle ne peut être qu'intérieure et secrète, réquisitionne le concours de ses capacités corporelles, comme l'impose à Jésus sa « qualité basse et abjecte de serviteur » ou encore sa « qualité d'hostie et de victime », son acceptation de « mortifications intérieures et extérieures » et celle d'une « mort cruelle et douloureuse ». En s'ouvrant au dehors, la dévotion produit des manifestations sensibles de zèle, dont l'analyse ressortit à la sémiotique des passions.

De cette dévotion, Jésus est l'exemplaire. Aussi est-il mieux désigné sémiotiquement par son rôle thématique de « sujet parfaitement dévoué » auquel seront attribués les prédicats qui le qualifient, auquel aussi sera rapportée l'héroïcité de ses actes. Car la vie de service de Jésus, atteste Eudes, n'a subi aucune solution de continuité depuis les professions solennelles qui l'ont inaugurée, jusqu'à l'accomplissement de ces consécrationnelles personnelles. L'énonciateur en introduit la preuve par une affirmation générale: « [Jésus] « a mis sa dévotion à accomplir très parfaitement toutes les volontés de son Père » et il mit en cela « tout son contentement », puis il énumère les grands actes de dévouement de Jésus:

Il a mis sa dévotion à servir son Père, et à servir même aux hommes pour l'amour de son Père, ayant voulu prendre la forme et la qualité basse et abjecte de serviteur, pour rendre davantage d'honneur et d'hommage à la grandeur suprême de son Père par ce sien abaissement.

Il a mis sa dévotion à aimer et glorifier, et à faire aimer et glorifier son Père dans le monde; à faire toutes ses actions pour la pure gloire et amour de son Père, et à les faire avec des dispositions très saintes, [...] c'est-à-dire, avec une humilité très profonde, avec une charité très ardente au regard des hommes, avec un dégagement très parfait de soi-même et de toutes choses, avec une application et union très forte au regard de son Père, avec une soumission très exacte au vouloir de son Père, et avec joie et contentement.

Enfin, il a mis sa dévotion à être tout immolé et sacrifié à la pure gloire de son Père, ayant voulu prendre la qualité d'hostie et de victime, ayant voulu passer en cette qualité par toutes sortes de mépris, d'humiliations, de privations, de mortifications intérieures et extérieures, et enfin par une cruelle et douloureuse mort, pour la gloire de son Père.

Et Jean Eudes de conclure de la façon la plus nette: «Voilà en quoi consiste la dévotion de Jésus¹²».

La description eudésienne de la dévotion-dévouement clôt logiquement la phase de réalisation de la mission de Jésus, assistée de la pathémisation de son zèle. Telle que présentée ici par Eudes, la dévotion implique l'exercice des vertus d'humilité, de confiance, d'obéissance et de charité; ainsi étayée, elle a permis à Jésus de passer à la manifestation suprême de son zèle missionnaire.

12. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 265-267.

5

LA PHASE RÉALISÉE DE LA MISSION HISTORIQUE DE JÉSUS ET DE LA PASSION DE SON ZÈLE *(suite)*

LES CONSÉQUENCES
DE LA PERFORMANCE DE JÉSUS
LES ÉMOTIONS RESSENTIES

Une double lecture du résultat des événements survenus Le choc pathémique: l'émotion

Alors que l'histoire profane présente la Passion de Jésus et sa mise à mort comme la conséquence de l'hostilité des Juifs, le discours religieux les interprète comme l'effet suprême de l'amour de Jésus pour son Père et pour l'homme. Ces points de vue divergents orientent différemment l'organisation textuelle. Dans le premier cas, le jugement haineux porté par les Juifs sur l'enseignement et la conduite de Jésus constitue une sanction cognitive négative; la mise à mort de Jésus représente pour ses ennemis une sanction pragmatique concordante. Dans le second cas, le fait d'interpréter les humiliations, les souffrances et la mort de Jésus comme autant d'actes d'amour transforme la suite événementielle en un crescendo pathémique final. L'intensité émotive la plus forte et les accents sensibles les plus aigus sont synchrones avec la phase de réalisation de la mission historique de Jésus et de son zèle. Cette sensibilisation couronne le continuum d'amour qui s'étend de l'abaissement secret du Verbe incarné à son avilissement public, que sa mort achève.

La démonstration par l'analyse textuelle

Je prélève chez Eudes un long texte d'illustration du dernier point de vue envisagé. Je le cite au complet, car il montre à souhait dans quelle mesure la mission historique, menée avec zèle, a affecté sensiblement Jésus. Une fois découpé en sections, le morceau choisi laisse facilement découvrir son parcours pathémique:

abaissement ⇒ avilissement ⇒ amour

Chacun de ces pathèmes est manifesté par une combinatoire imposante de figures lexicales, rendues isotopes par leur rattachement à un même rôle pathémique, respectivement le sujet abaissé, le sujet avili, le sujet amoureux. Les deux premiers rôles servent de prélude au troisième.

Le pathème de l'abaissement

Le parcours figuratif du sujet abaissé

Dans la première section de l'extrait retenu, «le parcours des figures visuelles de l'abaissement» s'accorde avec l'ordre chronologique des événements. Je dispose les énoncés de manière à mettre en évidence les relations logiques de coordination ou de subordination. Suivra sa description sémiotique.

Voyez-le [le Fils de Dieu] sortant du sein de son Père,
 et se dépouillant d'une gloire
 et d'une félicité infinie,
 pour se revêtir de notre mortalité
 et de nos misères.

Voyez comme il s'anéantit par son Incarnation: *Exinanivit semetipsum*¹.

Voyez comme il se réduit dans les bassesses,
 dans les impuissances,
 dans les indigences et
 dans les dépendances de l'enfance.

Voyez-le naissant dans une étable, couché sur la paille dans une crèche,
 pleurant et gémissant.

Voyez-le souffrant des douleurs très aiguës
 et commençant à répandre son sang huit jours après
 sa naissance.

Voyez-le fuyant en Égypte, séparé et comme banni du peuple de Dieu,
 et demeurant sept ans dans un pays étranger
 et parmi un peuple barbare et idolâtre

Voyez-le dans l'état d'une vie abjecte et laborieuse,
 travaillant avec saint Joseph au métier de charpentier.

Voyez-le dans sa solitude au désert
 et dans la pénitence très rigoureuse qu'il y fait
 l'espace de quarante jours.

Voyez-le conversant avec les hommes,
 buvant et mangeant avec les pécheurs
 allant de ville en ville, de bourgade en bourgade,
 pour prêcher son Évangile,
 et pour retirer les âmes du chemin de l'enfer
 et les mettre dans la voie du ciel.

La construction de la première section du texte pivote sur l'axe sémantique de la */verticalité/*, analysable en deux sèmes contraires, */haut/ versus /bas/*. Le mouvement général entretient une opposition constante entre

1. *Philipp.*, II, 7.

ces deux figures sémiques. D'abord la descente humiliante du Fils de Dieu est représentée sous forme d'un passage d'un haut lieu de gloire et de félicité infinies, le sein du Père, à celui d'une vie humaine mortelle et miséreuse. D'où l'homologie: */divin/* + */euphorie/* est à */haut/* ce que */humain/* + */dysphorie/* est à */bas/*. Même dans l'abaissement de l'incarnation, l'indication du mouvement continu vers le */bas/* est fournie par une opposition implicite avec un état humain supérieur. Ainsi les figures lexicales «bassesses, impuissances, dépendances de l'enfance» entrent en corrélation avec l'image connotée de l'homme mûr, en possession de tous ses moyens, si bien que */adulte/* + */euphorie/* est à */haut/* ce que */enfance/* + */dysphorie/* est à */bas/*. De même les figures lexicales «naître dans une étable», «être couché sur la paille dans une crèche», par leur évocation du champ sémantique de l'animal, impliquent le sème commun */bas/*, contrastant avec celui de */haut/*, lequel renvoie intuitivement à la dimension humaine. De là un nouveau rapport homologique: */humain/* + */euphorie/* est à */haut/* ce que */animal/* + */dysphorie/* est à */bas/*. C'est aussi un mouvement décadent pour Jésus que décrivent les figures lexicales «fuir en Égypte», «être séparé et comme banni du peuple de Dieu», «demeurer sept ans parmi un peuple barbare et idolâtre». Cette fois l'homologie se condense sous cette forme: */inclusion/* + */euphorie/* est à */haut/* ce que */exclusion/* + */dysphorie/* est à */bas/*. On retrouve encore les sèmes */bas/* + */dysphorie/* dans «état de vie abjecte et laborieuse» qualifiant l'humble «métier de charpentier», alors que les sèmes */haut/* + */euphorie/* correspondraient à un rang social élevé. Et le reste.

Le pathème de l'avilissement

Le parcours figuratif du sujet avili

À cet endroit du récit, la chronologie enregistre une aggravation des événements. Jusqu'ici, les actes d'abaissement de Jésus, pour humiliants qu'ils soient, ne portaient pas atteinte à l'intégrité de sa condition humaine. Or ses ennemis l'ont réduite à la pire dégradation corporelle et morale, qui eut pour terme la mort. Eudes en fait une description ordonnée, à laquelle convient le titre de «parcours des figures visuelles du pathème de l'avilissement». Je présente la tranche textuelle avant d'y ajouter des précisions.

- Voyez-le dans les souffrances et dans les ignominies de sa Passion.
- Voyez-le prosterné aux pieds d'un diable: *Ex vobis unus diabolus est* ²,
pour amollir la dureté de son cœur.
- Voyez-le dans son agonie au jardin des Oliviers, et suant jusqu'au
sang, par la violence des angoisses de son Cœur
opprimé de tristesse et de douleur.
- Voyez-le entre les mains de ses cruels ennemis,
lié et garrotté comme un voleur,
traîné comme un criminel, avec toute sorte de cruauté et
d'ignominie, chez Anne, chez Caïphe, chez Pilate,
chez Hérode et dans les grandes rues de Jérusalem.
- Voyez-le souffleté, craché,
moqué, blasphémé, outragé en mille manières,
chargé d'opprobres et de confusion en tous ces lieux-là.
- Voyez-le tout déchiré à coups de fouets, depuis les pieds
jusqu'à la tête,
couronné d'épines,
postposé à un meurtrier, à un Barabbas.
- Voyez-le condamné à mort
et portant sa croix sur ses épaules au lieu où il doit être crucifié.
- Voyez-le attaché à cette croix, ayant les pieds et les mains percés
de gros clous.
- Voyez-le pendant en cette croix,
souffrant un tel supplice, entre les scélérats,
comme s'il en était le chef: *Cum sceleratis reputatus est* ³.
- Voyez-le languissant,
agonisant,
mourant,
et mort dans un gibet.
- Voyez son corps réduit dans un sépulcre.

La séquence des figures visuelles de l'avilissement, dans le texte eudésien, vient après celle des figures visuelles de l'abaissement, et s'en distingue. Par exemple, l'exercice du métier de charpentier est sans doute une humble occupation pour un Homme-Dieu, mais cette activité ne passe pas pour inhumaine à ses yeux, tandis que son acceptation d'être avili par ses ennemis montre sa volonté d'accueillir la honte totale et de renoncer à la moindre parcelle de gloire personnelle. Par ailleurs on ne saurait séparer dans le texte ce que l'auteur a réuni. Il n'y a pas, d'un côté, une suite de figures pathétiques de la dégradation physique de Jésus et, de

2. *Joan.*, VI, 71.

3. *Isa.*, LIII, 12. [Avec les pécheurs il s'est laissé recenser]

l'autre, celle de sa déchéance sociale. Certes les mauvais traitements, drus et violents, infligés à Jésus, font augmenter ses souffrances corporelles, mais surtout ils accroissent, par leur nature dégradante, la souffrance morale due à la honte ressentie. L'ignominie extrême est ici représentée par le supplice de la croix.

Le pathème de l'amour Les parcours de l'abaissement et de l'avalissement réinterprétés en parcours figuratifs du sujet aimant

La mise au tombeau de Jésus clôt la chronologie des événements tragiques racontés. Eudes ne s'en tient pas au seul récit historique, si émouvant soit-il. Il l'interprète en révélant la disposition qui en a déclenché les péripéties et qui les a soutenues dans leur déroulement, à savoir un amour sans bornes. Dans la portion textuelle suivante, on voit comment l'auteur exploite tour à tour les principaux procédés d'intensification pour marquer l'ardeur de cet amour: l'itération des actes héroïques, la durée éternelle de la disposition amoureuse, sa spatialité étendue à l'univers, enfin le degré infini de sa ferveur.

Outre cela voyez l'amour incompréhensible avec lequel il a souffert toutes ces choses pour les âmes.

Il a tant d'amour pour elles
qu'il était et qu'il est encore prêt de souffrir toutes ces
peines pour chaque âme en particulier.

Il les aime tant
que son amour qui est éternel, le mettait en la disposition
de souffrir tout ce qu'il a souffert pour elles, non seulement
durant quelque temps, mais éternellement, si ç'avait été la
volonté de son Père.

Il les aime tant
que son amour, qui est immense, le mettait dans la
disposition de souffrir tout ce qu'il endurait pour elles,
non seulement dans la ville de Jérusalem, mais en tous les
lieux de l'univers.

Il les aime tant
que son amour, qui est infini, le mettait dans la disposi-
tion de porter pour elles une infinité d'autres tourments
infiniment plus atroces.

Le zèle-dévouement, effet de l'amour, sourd de toutes parts, sans que son nom apparaisse. Peu importe, du moment que ses substituts lexicaux résonnent sa signification de «vive ardeur dans le service».

Dans la suite du texte Eudes reprend la chronologie des événements. En rappelant les faits survenus dans la vie de l'Homme-Dieu, il a en vue une relecture de leur signification, car elle déborde l'histoire pathétique qu'il vient de narrer. Il va montrer que la variété des faits rapportés, même répartis sur différents niveaux, font chorus pour la diffusion d'un message capital. Ce sont, écrit-il, «autant de voix qui crient: «C'est ainsi que Jésus aime les âmes⁴». Les parcours figuratifs, utilisés une première fois pour concrétiser les pathèmes consécutifs de l'abaissement et de l'avilissement, sont condensés, puis employés à manifester cette fois en droite ligne le pathème de l'amour. Une telle dérivation sémantique entraîne la formation du «parcours figuratif de l'amour totalement dévoué».

Or qu'est-ce que tout cela?

Sachez que toutes ces choses, je veux dire tous les mystères que notre Sauveur a opérés en la terre pour le salut du monde,
 son Incarnation,
 sa naissance,
 sa circoncision,
 sa présentation au Temple,
 sa fuite et sa demeure en Égypte,
 son enfance,
 sa vie cachée et laborieuse,
 sa vie solitaire et pénitente,
 sa vie conversante avec les hommes,
 sa passion, sa mort,
 toutes ses pensées,
 toutes ses paroles,
 toutes ses actions,
 toutes ses souffrances,
 toutes les ignominies qu'il a portées,
 toutes les plaies qu'il a reçues,

4. Ces voix fortes, qui fument de toutes parts, font écho aux voix vibrantes entendues, lorsque fut proclamé le zèle universel de Dieu pour sa gloire et pour le salut des âmes (*supra*, p. 92).

toutes les douleurs qu'il a endurées,
toutes les gouttes de sang qu'il a répandues,
et tout l'amour avec lequel il a tout fait et tout souffert:

toutes ces choses, dis-je, sont autant de voix qui crient: *Sic Jesus dilexit animas*: «C'est ainsi que Jésus aime les âmes.»

L'adverbe «ainsi» aspectualise et modalise l'amour de Jésus: au sens de «à ce point», il indique l'intensité rendue à son degré extrême; au sens de «de cette manière», il montre la propre façon d'aimer de Jésus. Pour expliciter cette double valeur de l'adverbe, Eudes prend le relais des voix éloquentes, il se fait lui-même le héraut de leurs déclarations de pur amour, cet amour désintéressé qui n'est obtenu que par une désappropriation totale de soi et une générosité sans limites.

C'est ainsi qu'il les estime
et qu'il les aime plus que toute autre chose.

C'est ainsi qu'il les aime
plus que son repos,
plus que ses propres satisfactions,
plus que sa réputation,
plus que ses intérêts humains,
plus que son sang,
plus que sa propre vie.

C'est ainsi qu'il quitte tout,
qu'il se dépouille de tout,
qu'il donne tout,
qu'il fait tout et
qu'il souffre tout pour les sauver.

Puis le circuit discursif, vivement oratoire sur toute la ligne, se ferme en reprenant l'essentiel des énoncés du début. Ce rappel serait fastidieux si la redondance ne servait à produire un effet rhétorique d'insistance.

C'est ainsi que, durant trente-trois ans, il se dépouille d'une gloire et d'une félicité infinie, qui lui était due dès le moment de son Incarnation,
afin de les [les âmes] rendre glorieuses et bienheureuses
pour jamais.

C'est ainsi qu'il leur donne des choses infiniment précieuses, comme
son corps,
son sang,
sa vie,
soi-même.

en faisant défiler sous ses yeux les figures de l'abaissement et de l'avi-lissement avant d'insister sur le motif commun à l'origine de telles humiliations, l'amour. Ce faisant, il l'entraîne à resémantiser les figures des pathèmes de l'abaissement et de l'avi-lissement, en les constituant *signifiants* (ce sont des «voix éloquentes») d'un seul *signifié*, l'amour, ce qui impose une relecture de l'ensemble textuel, l'amour l'ayant imprégné tout entier de sa valeur significative.

L'émotion des sujets zélés, Jésus et Marie

Les figures de l'émotion

Cœur, un lexème saturé de sens

Les analyses précédentes ont déblayé le passage qui conduit de la phase de la pathémisation à celle de l'émotion. Parvenu à ce dernier stade, on cherche à savoir dans quelle mesure Eudes fait cas du retentissement du zèle dans le cœur de chair et le corps de Jésus et de Marie. Leur zèle-dévouement, qualifié à satiété de «très ardent», de «très grand», de «très embrasé», de «très fort», de «dévorant», etc., a assurément affecté «le siège de leurs passions», c'est-à-dire leur cœur corporel, sensible surtout à l'amour, mais aussi à la joie, à l'audace, à l'enthousiasme, quand la mission historique allait bon train et laissait présager le succès; tout aussi sensible à la peine, au dépit, à la peur, quand l'échec en menaçait l'issue. Eudes tient-il vraiment compte, par écrit, des palpitations des cœurs émus de Jésus et de Marie, des larmes de tristesse versées, des sourires joyeux sur leur visage épanoui, etc.? Dit-il si Jésus et sa mère ont parfois rougi et bouillonné (suivant le sens étymologique de *zèle*) sous le coup d'une sainte colère, s'il leur est arrivé de trembler de peur ou de pousser des cris d'allégresse, s'ils ont fait entendre des lamentations au temps de leurs Passions solidaires? Enfin, dans quel style apprend-il à son lecteur comment se sont extériorisées chez ses héros l'intensité et l'étendue des émotions éprouvées?

En réponse aux questions posées, force est de reconnaître une disproportion, dans les premiers ouvrages de l'auteur, entre l'abondance des figures de la pathémisation (v. g. les parcours figuratifs de l'abaissement, de l'avi-lissement et de l'amour de Jésus) et le nombre moindre des figures corrélatives de l'émotion. On observe chez l'écrivain une discrétion et une réserve bienséantes, accordées au goût classique

du Grand Siècle. Il ébranle davantage la volonté de son lecteur par la considération des sacrifices du Christ et de sa mère que par le spectacle sensationnel de personnes en liesse ou en pleurs. Loin de nier chez ses héros l'existence de vives émotions, Eudes compte plus sur la représentation pathémique de leur dévouement pour persuader son lecteur de leur zèle enflammé.

Cependant – la datation des écrits en fait foi – les accents de la sensibilité résonnèrent plus fort et plus distinctement dans les œuvres eudésiennes postérieures à 1643, quand l'auteur accorda une importance et une attention, jusque-là inédite dans ses textes, au cœur de chair : il est, signale-t-il, le centre vital, caché, du corps, l'origine de la vie corporelle, la source du sang, le siège des sentiments et des passions, principalement de l'amour sensible; ses mouvements organiques, rythmés, se font par dilatation et contraction; ses mouvements passionnels, par attraction et répulsion. Or, en détaillant la morphologie et la physiologie du cœur de chair, Eudes constituait une base analogique sur laquelle s'érigerait une représentation hiérarchisée d'un cœur spirituel et d'un cœur divin, englobés en Jésus et en Marie respectivement. En particulier, la solidité de cette base requérait la prise en considération de la vie émotive de leurs cœurs corporels. On en vit la preuve quand Eudes mit à contribution – on s'en souvient – le rôle physique et le choc émotionnel du cœur de chair de Marie lors de la conception maternelle du Fils de Dieu et qu'il nota avec des accents plus pathétiques les effets sensibles du zèle dans les cœurs de Jésus et de Marie.

D'abord comprimée dans le cœur corporel, où elle prend sa source, l'émotion éclate ensuite au-dehors, envahit les autres parties du corps, causant, dans les situations extrêmes, de graves désordres physiologiques. Par exemple, dans son agonie au jardin des Oliviers, Eudes voit Jésus «suant jusqu'au sang, par la violence des angoisses de son Cœur opprimé de tristesse et de douleur⁶». Ailleurs, il rapporte un aveu de Marie à son Fils: «Le zèle que j'ai toujours eu pour votre honneur m'a souvent fait pâmer de douleur et sécher d'angoisse et fondre en larmes, voyant mépriser et fouler aux pieds vos saintes lois⁷». Dans ses

6. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 170.

7. Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 50.

manifestations somatiques, l'émotion trouve un exutoire, laisse percevoir des marques d'intensité passionnelle, constatables par n'importe quel observateur.

La principale passion éprouvée par le cœur corporel de Jésus fut celle d'un ardent amour: «Le très saint Cœur de son corps déifié est une fournaise d'amour divin et d'un amour incomparable au regard des hommes [...]; le Cœur sacré du corps déifié de Jésus étant uni hypostatiquement à la personne du Verbe, [...] est embrasé des flammes de son amour infini vers les hommes⁸». En Jésus, l'intensité passionnelle est à l'abri des débordements déviants car «dans le Cœur de l'Homme-Dieu, le Verbe éternel règne sur toutes les passions humaines (qui ont leur siège dans le cœur) si absolument qu'elles n'ont aucun mouvement que par son ordre⁹».

Jésus, «le premier et souverain martyr» de son Père et «le Roi des martyrs»

Des appellations superlatives et exclusives surnomment Jésus «le premier et souverain martyr» de son Père, le «Roi de tous les martyrs¹⁰» ou encore le «centre de la croix¹¹». Elles lui sont d'autant mieux appropriées qu'elles expriment la part prise par le cœur corporel de Jésus, surtout au moment de sa Passion. Eudes ne se contente pas d'affirmer que «le Cœur très charitable de Jésus est mort pour donner la vie aux hommes¹²», il le montre d'abord en proie aux émotions les plus fortes. Un choc modal, répercuté dans son cœur de chair, se produit entre deux vouloirs contraires: le *vouloir* de Jésus de secourir les misères de l'homme se heurte au *vouloir* antagoniste de l'homme qui lui oppose «cruautés, ingratitude, outrages et offenses».

8. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 346.

9. *Ibid.*, p. 334.

10. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 297.

11. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 328.

12. *Ibid.*, p. 305.

Car d'un côté [notre Rédempteur], ayant un amour infini pour nous, comme un très bon père pour ses enfants; et d'autre côté, ayant toujours devant les yeux tous les maux de corps et d'esprit, toutes les angoisses, [...] *son Cœur très bénin a été navré de mille et mille douleurs très sensibles et très pénétrantes*¹³.

Comme le Cœur adorable de notre Sauveur était embrasé d'un amour infini pour sa très sainte Mère, les douleurs qu'il a portées, la voyant plongée dans une mer de tribulations au temps de sa Passion, sont inexplicables et inconcevables¹⁴.

À propos des états d'âme de Jésus, Eudes élucide une situation paradoxale, celle de la compatibilité, dans un même sujet, d'une joie profonde avec les tristesses et les angoisses du cœur corporel. La coupe psychologique adoptée par Eudes lui permettait d'interpréter «une déclaration du Saint-Esprit», qui appela le jour de la Passion et de la mort de Jésus «le jour de la joie de son cœur¹⁵». Comme Jésus «mettait sa joie et sa félicité selon l'esprit» à faire la volonté de son Père, les souffrances sensibles de son âme inférieure, parce qu'elles étaient voulues par Dieu, s'accompagnaient, dans son âme supérieure, d'un contentement infini¹⁶. Une autre citation confirme la coexistence dans le même sujet, à des niveaux différents, de deux états phoriques contraires, l'euphorie et la dysphorie.

[...] la vie que le Fils de Dieu a eue sur la terre est partagée en deux états différents, à savoir état de consolation et de jouissances, et état d'affliction et de souffrance, ayant joui, *en la partie supérieure de son âme*, de toutes sortes de délices et de contentements divins et ayant souffert, *en la partie inférieure et en son corps*, toutes sortes d'amertumes et de tourments [...]¹⁷.

Cette distinction, Eudes l'applique également à la mère de Jésus:

[...] il est certain qu'après son Fils bien-aimé, il n'y eut jamais personne en la terre qui ait tant souffert comme elle. [...] lorsque la Mère de Jésus était crucifiée et méprisée avec son Fils, les angoisses très amères et les tourments inconcevables qu'elle endurait *dans ses sens et en la partie*

13. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 53.

14. *Ibid.*, p. 223.

15. «*in die laetitiae cordis ejus.*» *Cant.*, III, 11.

16. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 252, 280, 431.

17. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 276.

*inférieure de son âme n'empêchaient pas qu'elle ne jouît dans son esprit et dans son Cœur d'une paix très profonde et d'un contentement indicible, parce qu'elle savait que telle était la volonté et le bon plaisir de Dieu*¹⁸.

Ainsi le Cœur du Fils associe celui de sa Mère à son supplice rédempteur. Une solidarité doublement nouée par l'amour mutuel et les souffrances partagées!

Oh! quel douloureux spectacle de voir ces deux Cœurs de Jésus et de Marie [...] si étroitement unis l'un avec l'autre, si affligés l'un pour l'autre! Le Cœur sacré de la Mère de Jésus ressent très vivement les tourments immenses de son Fils; et le Fils unique de Marie est tout pénétré des douleurs incomparables de sa Mère. La très immaculée Brebis et le très innocent Agneau s'appellent l'un l'autre; *l'un pleure pour l'autre, l'un souffre pour l'autre et ressent les angoisses de l'autre sans aucun réconfort; plus l'amour mutuel qu'ils se portent l'un à l'autre est pur et ardent, plus les douleurs sont sensibles et cuisantes*¹⁹.

Comptez enfin toutes les idolâtries, toutes les impiétés et tous les crimes innombrables qui se commettaient contre Dieu par toute la terre, pendant qu'elle y faisait son séjour: et vous compterez autant de martyres très sanglants pour son très saint Cœur; *martyres autant douloureux que ce Cœur virginal avait d'amour pour son Créateur et de zèle pour sa gloire*. À raison de quoi, comme cet amour était en quelque façon infini, les douleurs aussi que le Cœur de Marie souffrait en la vue des injures très atroces qui étaient faites à celui qu'elle aimait infiniment plus qu'elle-même, ne se peuvent exprimer par aucune parole ni comprendre par aucun esprit²⁰.

Eudes reconnaît l'incapacité du discours à dire l'inexprimable; il y supplée par l'approche oblique fournie par le comparatisme, un procédé apte, par ses repères, à mesurer l'intensité d'une émotion découlée de l'exercice du zèle. Dans le premier paragraphe de l'extrait ci-après, par exemple, l'émotion de Marie, comparée à celle des saints, se révèle en être la forme exemplaire; dans le deuxième, elle est reconnue pour avoir surpassé celle de «tous les saints ensemble»; dans le troisième, y lit-on, l'émotion ressentie par Marie, lorsqu'elle fit le sacrifice de son Fils, l'emporte sur «les tourments de dix mille enfers».

18. Jean Eudes, O. C., t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 81.

19. Jean Eudes, O. C., t. VIII, *op. cit.*, p. 234.

20. Jean Eudes, O. C., t. VII, *op. cit.*, p. 577.

Certainement [Marie] peut bien dire [à Dieu] avec le saint prophète David et [...] plus parfaitement que [lui] et que tous les autres saints: [...] «Le zèle que j'ai toujours eu pour votre honneur m'a souvent fait *pâmer de douleur, sécher d'angoisse et fondre en larmes*, voyant mépriser et fouler aux pieds vos saintes lois²¹ » [...] «Le zèle de votre sainte maison m'a dévoré²²», c'est-à-dire le zèle du salut des âmes que vous avez créées pour y faire votre demeure éternellement.

Aussi est-il vrai que cette Mère d'amour a plus fait elle seule pour le salut des âmes et pour la gloire de Dieu, en lui sacrifiant son Fils, lorsqu'elle était au pied de sa croix, que tous les Saints ensemble n'ont jamais fait et [n']auraient pu faire, quand [bien même] ils auraient souffert à cette fin, chacun en leur particulier, tous les supplices de l'enfer.

Je dis bien davantage, car j'ose dire qu'elle a beaucoup plus témoigné de zèle pour Dieu et pour les âmes, par ce sacrifice qu'elle a fait et par les douleurs inconcevables avec lesquelles elle l'a fait, que si elle-même avait enduré les tourments de dix mille enfers²³.

À telle enseigne que Jésus et Marie, en s'immolant au succès du projet divin, deviennent des héros-victimes. Leurs cœurs, corporels et spirituels, subissent des tensions modales contraires, ce que Eudes appelle «un continuel combat d'amour». Ils sont tirillés entre leur commun vouloir de se soumettre à la volonté du Père, qui a décidé que le salut du monde passerait par leurs Passions associées, et leur amour mutuel de mère et de fils. On trouve au Livre douzième du *Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* de Jean Eudes un récit pathétique des souffrances, physiques et morales, endurées par les deux héros-victimes. Il n'est pas question d'hyperboles quand l'auteur y dépeint leurs «douleurs sensibles et indicibles», leurs «cruels tourments», leurs «supplices si atroces», leurs «tristesses», leurs «lamentations», leurs «désolations», leurs «angoisses», leurs «soupirs», leurs «larmes», leurs «afflictions»²⁴.

21. Ps., CXVIII, 139, 136.

22. Ps., LXVIII, 10.

23. Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 50.

24. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 223-233.

Une ultime conséquence: la mort

Finally, the death of Jesus came about through the rupture of his heart of flesh. Under the shock of the emotion, a violent somatic reaction caused by the pain and love, he felt «for the glory of [his] Father and for the redemption of men», he «broke, he was broken and he died²⁵». Thus the event took place!

All [his] sufferings of the Saviour are nothing in regard to those that his divine Heart bore on the cross, which were so violent that he died of pain, and it was at that moment that he gave up his soul into the hands of his Father [...]²⁶.

Such were the consequences foreseen, programmed by the divine ideology, from the establishment of the initial contract. Having reached the end of his phase of realization, Jesus himself attested – that is a cognitive sanction – that his ultimate sacrifice completed the quest for the two objects of value of his mission, the glory of the Father and the salvation of the world: before expiring, he pronounced: «All is accomplished²⁷!».

25. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 279.

26. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 329.

27. *Joan.*, XIX, 30.

6

LA PHASE TERMINALE DE LA MISSION HISTORIQUE DE JÉSUS

SANCTION DE SA MISSION
MORALISATION DE SON ZÈLE

Les vraies sanctions cognitive et pragmatique

La moralisation

La performance d'enseignement de Jésus avait entraîné comme conséquence une sanction cognitive négative de la part des Juifs: le prédicateur fut jugé coupable «d'avoir blasphémé le Très-Haut». De cette première conséquence en avait découlé une seconde sur-le-champ, le crucifiement, comme sanction pragmatique. Selon la logique narrative, ces conséquences ponctuelles ne constituent pas la phase finale du récit en cours, car il reste encore à évaluer – cette fois selon la vérité de l'univers du discours eudésien – l'ensemble de l'activité de Jésus et l'apport total de son zèle à sa mission. Cette révision est du ressort exclusif du destinataire envoyeur, le Père; il intervient pour juger de la conformité des actes du destinataire envoyé, Jésus, avec la teneur du contrat initial et ensuite pour rétribuer le héros par une sanction pragmatique égale à son mérite. La présence du Père se revêt donc d'un nouveau rôle, celui de sujet-judicateur, reconnu impartial et autorisé, capable de statuer sur la véridiction des états successifs de Jésus et sur celle des opérations de transformation qui l'ont fait passer d'un état à un autre.

De même, les fortes émotions ressenties par Jésus et par sa mère à la suite de la pathémisation de leur zèle constituent un événement dont l'appréciation ressortit à un sujet observateur, individuel ou collectif. Il lui importe de statuer sur la valeur éthique de leur zèle passionnel mis au service de la mission. Eudes, pour sa part, jugerait-il que cette passion a débordé au point d'enfreindre le code des convenances? Quels sont les critères invoqués par lui pour la moraliser? Les évaluations dont fait rapport le discours eudésien constituent un *faire interprétatif*, censé correspondre à un *faire persuasif* antécédent. Ces activités se déroulent donc sur la dimension cognitive du discours.

L'authenticité de deux événements

Le jugement véridictoire capital que le bérullien Eudes, lecteur assidu de la Bible, attribue au Père-Judicateur est celui qui est contenu dans l'énoncé d'état «Jésus est mort». Pour que cet énoncé enregistre autre chose que le simple constat d'une mort évidente (un soldat romain a percé de sa lance le cœur du crucifié, dont le corps fut mis ensuite au tombeau), plus encore, pour qu'il représente le signifiant événementiel

associé par Dieu au signifié invisible d'une performance positive, il faut que soit d'abord assurée la valeur véridictoire du signifiant «la mort de Jésus». Ensuite, il sera possible de valider la relation de cette mort avec ce qu'elle signifie pour Dieu: l'obtention des objets de valeur visés par la mission historique de Jésus, la réparation du déshonneur fait au Père et le rachat de l'humanité.

La véracité de l'énoncé d'état «Jésus est mort» peut être testée dans le discours sur Jésus à l'aide des quatre modes de véridiction fournis par la logique narrative, à savoir *la vérité* (*/être/* et */paraître/* se correspondent), *le secret* (*/être/* est conjugué à */non-paraître/*), *l'illusion* (*/paraître/* est combiné à */non-être/*), enfin *la fausseté* (*/non-paraître/* se double du */non-être/*¹). Or, dans les textes bibliques, seul le */vrai/* qualifie l'énoncé «Jésus est mort»; l'affirmation de l'apparence de mort concorde avec celle d'un état de mort. Du coup, ce jugement véridictoire écarte toutes les assertions adverses. D'où l'impossibilité de tenir la mort de Jésus pour secrète, étant donné que le discours sacré manifeste sa mort effective; on ne saurait non plus la traiter d'illusoire (ou de mensongère), vu qu'elle n'est pas présentée comme seulement apparente; enfin aucune lecture n'autorise à la juger fausse, car, à l'intérieur du discours biblique, rien ne laisse paraître au lecteur qu'il n'y a pas mort.

Si Eudes rapporte à son tour la vérité sur la mort de Jésus, ce ne peut être qu'en souscrivant aux déclarations de l'Écriture, où se trouve consignée la parole du Dieu-judicateur. Dans l'Ancien Testament, celui-ci, par la bouche de ses prophètes, a annoncé l'envoi sur terre de son Messie, de même que sa mise à mort. Dans le Nouveau, Jésus se déclare «Parole du Père» et il prédit sa propre mort. S'il déniait sa parole, il se rejeterait lui-même. Quand Eudes reconnaît à son tour la véracité de l'énoncé particulier «Jésus est mort», il sauvegarde la cohérence de son propre discours. Lors de la phase virtuelle de la mission terrestre de Jésus, en effet, il avait enregistré, instruit par la Bible, le dessein du «Père éternel [...] d'envoyer son Fils ici-bas et de le livrer à la croix et à la mort pour racheter [l'homme]²», il lui incombait donc, au nom de la

-
1. La fausseté diffère de l'illusion par son point de vue. Par exemple, une fausse perle est celle qui induit en erreur un observateur du fait que sa non-valeur n'est pas visible.
 2. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 135.

logique narrative, de témoigner non seulement de l'incarnation effective du Fils, dans la phase actualisée de sa mission, mais aussi, dans la phase réalisée, de l'exécution de la mort annoncée.

O Jésus, vous êtes la vie, la vie éternelle, la source de toute vie, cependant je vous vois réduit dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort. Je vois que vous dites adieu pour quelque temps à votre très aimable Mère, à vos très chers Apôtres et disciples, à tous vos amis que vous laissez tous baignés de larmes et dans un deuil et une douleur la plus grande qui sera jamais. Je vois votre âme séparée d'avec ce corps déifié avec lequel elle avait une liaison si sainte, si étroite et si divine. Je vois ce même corps [...] gisant dans un sépulcre, dans la terre et dans la poudre [...]³.

L'authenticité de la mort de Jésus se trouve confirmée d'une autre manière: l'énoncé d'état proclamé «Jésus est ressuscité» suppose la reconnaissance d'un événement déjà survenu, la mort effective du crucifié.

Le Fils de Dieu, par sa Résurrection, est entré dans une nouvelle vie, séparée entièrement de la terre et toute céleste et spirituelle [...].

O Jésus, je vous adore dans le mystère de votre mort, de votre sépulture et de votre Résurrection [...]⁴.

La signification de la mort et de la résurrection de Jésus L'opposition sémantique /figuratif/ vs /figural/

Il reste à valider la relation perçue entre les événements de la mort et de la résurrection de Jésus et ce qu'ils signifient. Il y a eu, de la part de Dieu, une *sémiosis* (= acte de langage), visible à l'apparition de signes nouveaux, liant autant de fois un *signifiant concret* à un *signifié relevant du savoir personnel de Dieu*.

En lexicographie, le verbe «mourir» a pour sens propre «cesser de vivre», et le verbe «ressusciter» celui de «repandre vie, être de nouveau vivant». Appliqués à des acteurs humains, ces prédicats se tiennent sur l'isotopie formée par l'itération, en chaque lexème, des classèmes */humain/ + /corporel/*. Ils dépeignent des faits, des événements et une expérience situés sur la strate *historique*, étayée de paramètres spatio-temporels. Or la Parole de Dieu a greffé sur ces signes, saisis comme

3. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 551.

4. Jean Eudes, O. C., t. I, *op. cit.*, p. 509-510.

point d'ancrage, une signification seconde, captée seulement par la croyance dans l'élocution divine. Pour distinguer cette strate sémantique de la précédente, des exégètes ont proposé de la dénommer d'un mot de l'ancien français, tombé en désuétude, «historial»⁵. La sémiotique y voit plutôt deux modes de *figuration*, le *figuratif* et le *figural*. Le figuratif correspond au sens propre des vocables, alors que le figural coïncide avec leur sens figuré. La strate figurale (à l'égal de l'historiale) est une *constante* dont la présence est la condition nécessaire à la présence de la strate figurative (comme de l'historique) qui lui sert de *variable*⁶.

Je précise davantage cette distinction sémantique. Touchant l'aspect figuratif de la mort de Jésus, les écrits néotestamentaires, cités par Eudes, fournissent des figures lexicales, ordonnées en parcours discursifs événementiels: arrestation, jugement, flagellation, couronnement d'épines, condamnation à mort, crucifixion, mort et sépulture. Il en va de même pour la résurrection dont on note lexicalement les marques physiques portées par Jésus redevenu vivant, son effort pour corriger sur place l'hallucination visuelle de disciples qui le prennent pour un fantôme. De même on y authentifie la «corporéité» de Jésus, en rapportant ses contacts sensoriels avec ses disciples, comme se faire voir, entendre, sentir, toucher, tous figurativisés dans des syntagmes verbaux, tels que «leur apparaître à plusieurs reprises», «leur parler ouvertement», «manger avec eux», «leur faire toucher ses plaies». Ces actions concrètes servent de support à l'établissement d'un autre niveau de sens, dit figural, dont l'existence n'est attestée que par la Parole de Dieu. Par suite, la mort de Jésus est réinterprétée comme *signifiant* un *signifié* connaissable uniquement par une révélation divine: elle signifie l'oblation sacrificielle du Fils à son Père, par là parfaitement glorifié, puis l'expiation complète du péché. De son côté, l'événement de la résurrection de Jésus signifie au croyant le jugement favorable porté par le Père sur la performance de son Fils; c'est proprement sa sanction cognitive positive. Elle manifeste de plus sa sanction pragmatique, soit l'attribution par lui d'une vie désormais glorieuse.

5. Voir Pierre Grelot, *Évangiles et histoire*, tome 6, Paris, Desclée, 1986, p. 114-116.

6. Voir A. J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, t. 2, s.v. **figure**, (un complément théorique apporté par Claude Zilberberg).

Précisions • Le rapport *signifiant/signifié*, présent dans le discours sur les états et les actions de la vie terrestre de Jésus, s'éclaire avec la théorie générale des signes.

1- Il n'existe dans les langues naturelles aucune relation causale ou naturelle (sauf dans les cas d'onomatopées) entre les deux éléments constitutifs du signe: le signifié est indifférent au signifiant qui le prend en charge (la polysémie des lexèmes et la description diachronique du lexique le montrent à souhait). Pour la même raison, le plan sémantique figural du discours entier sur Jésus aurait pu, si Dieu en avait décidé autrement, être manifesté par des plans figuratifs différents⁷.

2- Le choix du signifiant linguistique est conventionnel et le sujet parlant, sous peine d'être incompris, ne peut modifier à sa guise, dans la communication sociale, la forme des vocables ou leur contenu. Par contre la formation du plan figuratif de la vie de Jésus procède de la volonté personnelle du Père, qui seul lui assigne, comme signifié, un plan figural *immuable et permanent*.

3- À l'intérieur d'un état synchronique du lexique, la sémosis est l'acte d'assemblage d'une expression signifiante et d'un contenu signifié. Leur rapport se trouve alors verrouillé par une relation de présupposition réciproque: un signifiant contextuel donné renvoie logiquement à son signifié et vice-versa. De la même manière, il existe un lien sémiotique entre le plan figuratif de la vie de Jésus et le plan figural qui, par décision divine, lui est indissolublement associé.

7. Bérulle évoque la liberté du Fils de Dieu de choisir, parmi plusieurs signifiants possibles, celui qui signifierait son zèle pour la gloire de son Père et le salut de l'homme. Le choix des signifiants finalement retenus par lui, loin d'être aléatoire, est fortement motivé: «[Le Fils de Dieu] pouvait être Rédempteur par un prix spirituel et non corporel, de louange et non de souffrance, un prix intérieur et non extérieur, par actions de l'âme et non par souffrances du corps; par souffrance et non par mort; [...]. Mais il a voulu employer l'âme et le corps, la vie et la mort, les actions et les souffrances [...], tout ce qu'il est, tout ce qu'il a, tout ce qu'il fait, tout ce qu'il porte, donnant tout pour avoir tout et nous offrir tout au Père éternel». *O. C.*, t. 3, *Œuvres de piété*, n° 4, p. 28; Voir aussi, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Discours IX, p. 353-356.

*L'existence préalable d'un contrat de véridiction
Un savoir ajouté, acquis par le croire*

La sémosis s'appuie sur une entente établie, autrement appelée *contrat énonciatif* ou *contrat de véridiction*⁸. Car la communication de la vérité, comme de tout autre objet de valeur, est régulée par la structure bi-polaire de l'échange. Par une convention de bonne foi, le plus souvent tacite, entre les participants à l'échange, chacun engage sa confiance envers l'autre. Dans le cas qui nous occupe, il y a en présence, d'un côté, un énonciateur-destinateur, Dieu, dont on ne doute pas qu'il *donne sa parole* généreuse, de l'autre, se trouvent ses énonciataires-destinataires, censés *donner une loyale adhésion* au savoir divin. Pour que soit réputé fiduciaire le contrat de véridiction entre les partenaires de cet échange cognitif, l'énonciateur-destinateur escompte que ses énonciataires-destinataires seront en mesure de saisir correctement le discours qui leur est adressé, mais les énonciataires-destinataires s'attendent à ce que l'énonciateur-destinateur ajuste sa parole aux messages qu'il veut transmettre, afin de ne pas induire en erreur ceux qui ont mis en lui leur foi. Autrement, la teneur elle-même des énoncés se dilue au flux et reflux des changements culturels ou se déforme à travers les dyslexies individuelles.

Un corollaire se dégage de lui-même: l'adhésion au savoir de Dieu s'opère par le *croire*, défini comme «un acte cognitif, surdéterminé par la catégorie modale de la *certitude*⁹». Cet acte dérive de la compétence modale du *savoir* à laquelle appartient la foi sacrée, qui est, enseigne Eudes, le premier fondement du royaume de Jésus¹⁰. Au *faire-croire* persuasif qu'exerce, à sa propre instance, l'énonciateur divin correspond alors le *croire* de l'énonciataire humain, comme l'aboutissement et la sanction finale de son interprétation du discours de Dieu.

8. Voir A. J. Greimas, *Du sens* II, «Le contrat de véridiction», p. 103-113.

9. Voir A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, à l'entrée **Croire**.

10. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 168-171.

La sanction cognitive

La conformité des actes de Jésus avec ses obligations contractuelles

En plus de reconnaître le statut véridictoire des états transformés de Jésus, le sujet-judicateur a pour fonction de juger de la conformité des actes de son envoyé avec les stipulations du contrat initial. Eudes rapporte à sa manière le jugement du Père et atteste que Jésus a satisfait aux impératifs de son contrat missionnaire. Il le fait avec d'autant plus de ferveur qu'il voue, dans le mode bérullien, une dévotion spéciale aux différents «états et mystères» de Jésus. Du début de sa vie jusqu'à sa mort, tient-il à redire, Jésus s'est assujéti par obéissance aux exigences de son mandant.

Dès le moment de son Incarnation, il a fait profession d'obéissance à son Père, c'est-à-dire qu'il a fait profession de ne faire jamais sa volonté, ains d'obéir très parfaitement à toutes les volontés de son Père et de mettre toute sa félicité et sa joie en cela [...].

Il a fait profession d'être hostie et victime, toute consacrée et immolée à la gloire de son Père, depuis le premier moment de sa vie jusqu'au dernier¹¹.

Pour la compréhension des prochains paragraphes, des précisions lexicographiques s'imposent sur la distinction bérullienne, utilisée par Eudes, entre les «états» et les «mystères» de Jésus. Le vocable «état» désigne une manière d'être qui peut être soit éternelle, tel «l'état de la vie divine [du Verbe] au sein de la Trinité», soit temporelle et de longue durée, comme fut sur terre «l'état de la vie passible et mortelle [du Verbe incarné]», soit devenue à jamais permanente, tel «l'état de [sa] vie glorieuse et immortelle» au ciel. Quant aux «mystères», ils sont ou bien des *états de courte durée*, comme le «séjour» de Jésus dans le sein de sa mère, «sa vie conversante», «sa vie pénitente», etc., ou bien des *actions* dont la chronologie partage l'histoire de «la vie et [de] la condition voyagères du Fils de Dieu sur terre», par exemple sa naissance à Bethléem, sa circoncision, sa fuite en Égypte, sa Présentation au temple, son Baptême au fleuve du Jourdain, etc., Correspondant à des situations

11. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 266-267.

et à des circonstances concrètes, différentes, les «mystères» produisent des effets particularisés, cachés et secrets – ce qui motive leur appellation. Ils diversifient l'application faite aux âmes «de l'esprit, du mérite, de la vertu» de l'Incarnation¹². Fait capital, le contenu des mystères subsiste au-delà de leur production originelle et cela établit *la potentialité d'une continuation de la mission de Jésus*. Si l'extérieur du mystère est une action passagère, définitivement passée, en revanche, son intérieur, «toujours vif, actuel et présent à Jésus¹³», est un état permanent, exploitable à perpétuité.

Cette dernière explication jette une lumière indispensable sur la phase de la sanction cognitive amorcée plus haut. Eudes a conscience de porter sur Jésus, les mêmes jugements appréciatifs que lui décerne le juge suprême. Ainsi, dans son *Royaume*, il s'émerveille de la fidélité de Jésus envers son Père, il en loue la constance au long de ses différents états de vie¹⁴, plus précisément, il reconnaît que les principaux exercices du Fils dans son état éternel, à savoir «contempler et glorifier» le Père, «se référer à lui comme à son principe», loin de subir une solution de continuité après son incarnation sur terre sont généreusement assumés par son humanité. De cette manière l'auteur s'approprie les jugements laudatifs du Père pour se faire le héraut de leur diffusion.

Du même regard que le Père ravi d'étonnement, Eudes admire Jésus appliquant son âme, dès le premier moment de sa vie en Marie, à adorer son Père, à le glorifier, à se «sacrifier entièrement à sa gloire et à l'accomplissement de toutes ses volontés». À l'imitation du Père, il regarde ensuite Jésus dans son «état d'enfance» au cours duquel il est sans cesse occupé à «contempler, adorer et aimer» son Père. Progressant dans sa révision de la vie terrestre de Jésus, Eudes, continuateur du rôle judiciaire du Père, le «considère dans l'état de [sa] vie cachée et laborieuse», toute consacrée à honorer la vie qu'il a de toute éternité dans le sein de son Père; il le regarde menant «une vie pauvre, laborieuse et souffrante, portant le nom et travaillant au métier de charpentier», ce qui rend quand même à son Père «une gloire infiniment grande», vu

12. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 310-313; 316-322.

13. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 3, *Œuvres de piété*, n° 111, p. 313.

14. Je me réfère dans ce paragraphe et le suivant aux méditations hebdomadaires proposées par Eudes dans son *Royaume de Jésus*, p. 419-432.

qu'il accomplissait ses humbles actions avec un amour infini envers Lui. En accord avec le jugeur-prototype, Eudes louange la conduite de Jésus parvenu à «l'état de sa vie publique et conversante»; il le voit consacrer, trois ans durant, ses activités extérieures («prédications, miracles, voyages, travaux, lassitudes») et intérieures («pensées, sentiments, desseins, affections et dispositions») à la gloire de son Père. Enfin, à l'image du Père, Eudes, lui-même épris d'admiration, contemple les actes héroïques de Jésus à la fin de sa vie mortelle, alors que, entré dans son état d'Homme-Dieu souffrant, il était devenu «l'objet du courroux et de la persécution du ciel, de la terre et de l'enfer» et qu'il vouait, même «rempli de douleurs, d'amertumes et de tourments», une parfaite «soumission à la volonté de son Père».

Bérulle aussi, avec des participes présents aspectualisés par le sème *durativité*, décline à la file les jugements évaluatifs du Père sur la conduite de son fils Jésus:

Vie anéantissant le pouvoir de la mort et l'empire du péché! Vie réconciliant Dieu aux hommes! Vie satisfaisante, en rigueur de justice, à Dieu courroucé, à Dieu offensé! Vie réparant, par sa plénitude, le vide et les besoins de la nature humaine! Vie méritant tout ce qui peut être mérité de Dieu vivant, résidant, opérant en cette humanité sacrée [de Jésus]¹⁵!

Ces jugements élogieux fondent le droit de Jésus à une sanction pragmatique positive, représentée par une rétribution proportionnelle au mérite reconnu: le Père a glorifié son glorificateur en le ressuscitant. Il y procède, précise Bérulle, en

le tirant de la croix, de la mort et du sépulcre, et le faisant renaître comme le phénix, dans ce sien holocauste, pour lui donner vie en son sein et en sa gloire, et rendre son état désormais heureux, glorieux et éternel. C'est le vouloir du Père sur son Fils [...]¹⁶.

Eudes évoque de même le dernier «mystère» de la présence visible de Jésus sur terre, son élévation au ciel, et le «très grand amour avec lequel [le Père] a reçu son Fils Jésus dans son sein et dans son cœur paternel le jour de son ascension¹⁷».

15. Pierre de Bérulle, O. C., t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 458.

16. Pierre de Bérulle, O. C., t. 7, *op. cit.*, p. 459.

17. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 531.

La moralisation du zèle de Jésus : mesure ou démesure ?

Une dernière composante, la moralisation, clôt le parcours pathémique. Le zèle ardent qui a porté la mission historique de Jésus à son accomplissement est maintenant soumis à un jugement social de moralisation. Quelle valeur éthique lui accorde l'observateur Eudes, au diapason de son milieu culturel religieux ? De façon plus générale, comment moralise-t-il la mission entière de Jésus ? Certes, estime-t-il, le déploiement du zèle, tendu à l'extrême, a excédé la mesure, mais ce n'est pas avec la catégorie éthique du bien et du mal qu'il en moralisera les manifestations. Il se dit navré de la conduite inouïe du Père qui, par zèle pour sa gloire et le salut de l'homme, a abaissé son Fils dans la condition humaine ; étonné aussi du zèle insolite du Fils, visible dans l'acceptation de sa déchéance sociale et de sa mort. En résumé, Eudes saisit l'énormité des *programmes d'usage* mis sur pied par Dieu (l'incarnation et ses péripéties) pour réaliser ses *programmes de base* (la glorification du Père et la transformation divine de l'homme) ; il s'écrie : « Ah ! Seigneur mon Dieu, que votre volonté est excessive¹⁸ ! ». Un parallèle antithétique fait ressortir la disproportion :

O mon Dieu, vous n'avez employé que six jours au plus pour créer le monde, et un moment pour former l'homme ; mais pour faire le chrétien vous y avez employé trente-quatre ans, et trente-quatre ans d'une vie pleine de travaux et de souffrances inénarrables. Il ne vous a coûté que quelques paroles pour le premier, et il vous a coûté tout votre sang et votre vie, avec une infinité de douleurs, pour le second¹⁹.

La question se pose : existe-t-il pour le zèle divin un seuil critique compatible avec une norme socialisée ? De prime abord la moralisation devrait s'exercer sur l'événement le plus sensible et immédiatement perceptible, à savoir l'émotion causée par les affres de la Passion et de la mort de Jésus, celles-ci étant les signes extérieurs – en même temps que les conséquences – d'un zèle aux apparences outrancières. À vrai dire, rien de tout cela ne peut être moralisé négativement, car l'émotion fait partie d'une succession d'états d'âme dont le dernier, un sentiment de joie vive et permanente, suscitée par la résurrection glorieuse de Jésus, a dissipé en Marie et dans les disciples leur sentiment de tristesse transitoire.

18. Jean Eudes, O. C., t. I, *op. cit.*, p. 399.

19. Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 175.

Il convient d'élargir la moralisation du zèle à l'ensemble du schéma pathémique. Or, dans la suite abrégée de ses composantes: constitution, sensibilisation²⁰, moralisation, la troisième a pour fonction d'évaluer, du point de vue éthique, celles qui la précèdent. À cette fin, il lui faut des critères. La sensibilisation ne peut être jugée aliénante ou valorisante que dans son rapport avec la constitution primitive du sujet tensif, d'où le besoin de prendre à sa source le zèle qui dynamisa la mission historique de Jésus et d'en suivre le cours jusqu'à son terme. En examinant la rectitude du trajet, l'attention ne se porte plus directement sur les deux programmes animés par le zèle, la gloire de Dieu et le salut de l'homme pécheur, mais sur la valeur du zèle. Ce qui est ici mis en cause, c'est la modalité du *valoir* qui surdétermine la disposition en acte. Comme Eudes distingue deux formes de zèle, le zèle-attachement et le zèle-dévouement, chacune est sujette à une moralisation.

La moralisation du zèle-attachement

Dans l'œuvre eudésienne, faut-il rappeler, le zèle-attachement est une disposition qui incline un sujet vers un objet indéfiniment extensible, étant formé de programmes en constant devenir, la gloire de Dieu et le salut des âmes. La disposition pousse donc à maintenir la jonction continue du sujet avec ses objets-programmes. À moins d'user du langage anthropomorphe, on ne peut qualifier de passionnel le zèle-attachement que le Père et le Saint-Esprit portent à la gloire de Jésus ni celui que le Père emploie à l'avènement de sa justice. Cette disposition affective, illimitée dans son étendue, éternelle dans sa durée, infinie dans son intensité, échappe, faute de règles pour la mesurer, à toute tentative de moralisation. Ce qui ne l'exclut pas pour autant du discours moral, car le zèle commun aux Personnes trinitaires, en se projetant sur le zèle passionnel de Jésus, comme l'exemplaire sur son imitation, prend part à l'organisation de la logique du discours. En revanche, le zèle du Verbe incarné pour l'honneur et la gloire de son Père et de sa mère ou encore pour le salut des âmes est d'ordre passionnel dans la mesure où la sensibilité de son corps vibre aux modulations tensives de la passion.

20. La sensibilisation inclut comme sous-composantes la disposition, la pathémisation et l'émotion.

En remontant le schéma pathémique jusqu'à sa première composante, la constitution, on voit que, par zèle, Jésus consent à l'union de sa personne divine avec la condition humaine. Qui plus est, une fois établi au milieu des hommes, cet Homme-Dieu accepte d'être abaissé et avili. Comment justifier un tel comportement? L'explication donnée par Eudes lui est révélée par l'évangéliste saint Jean: «Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils, unique²¹». Or la disposition amoureuse du Père anime également son Fils dont l'incarnation, sans en dévier le cours, la fait passer par un corps sensible.

Dans la logique du discours eudésien, le zèle prend sa mesure de l'amour, lequel sert à le moraliser, c'est-à-dire à en justifier la surabondance. L'amour, en échappant aux mesures rationnelles, peut librement engendrer d'autres passions. Il existe une antériorité logique de l'amour sur le zèle comme le confirme le type de relation que ces deux dispositions affectives entretiennent entre elles: l'amour d'un sujet aimant pour un objet aimé est une *constante*, c'est-à-dire que sa présence est une condition nécessaire à l'exercice de son zèle à l'endroit de l'objet de son amour, mais, par rapport à cet amour, le zèle n'est pas une constante mais une *variable*, car sa présence n'est pas prérequis à celle de l'amour. Même si la constitution de l'Homme-Dieu témoigne simultanément et de son amour et de son zèle, ce n'est pas une raison de les confondre. Ils sont entre eux dans une *relation de détermination* où l'amour, la constante présumée au zèle, est *déterminé* par lui, tandis que le zèle, sa variable présumante, *détermine* l'amour²².

L'étape de la sensibilisation, dans le schéma pathémique, peut être moralisée de la même façon. C'est aussi de l'amour personnel de Jésus pour son Père et pour l'homme que surgit son zèle pour la gloire du premier et le salut du second. Les marques concrètes des deux passions s'unissent pour produire deux effets de sens complémentaires, marqués par l'intensité: signifier le degré d'abjection extrême de Jésus

21. «*Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*» Joan., III, 16. Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 174; t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 91.

22. Pour la définition des principales relations sémiotiques, voir Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 38, 51-52, 57.

pour le péché et révéler la grandeur infinie de son amour pour son Père, qu'il a charge de glorifier, et pour les âmes, dont il doit et veut procurer le salut²³.

Du fait qu'elle dérive de l'amour, l'intensité affective du zèle se trouve moralisée. Étant admis que la mesure de l'amour est de n'en pas avoir – niant le jugement, l'amour ignore la mesure –, l'effervescence du zèle au contact de l'amour paraît tout aussi justifiée.

L'état constitutionnel de l'homme suffirait à légitimer l'amour et le zèle de Jésus: l'homme est à l'image de Dieu. Dans un énoncé moulé dans le style bérullien, Eudes confie aux participes présents le soin d'essorer l'éphémère pour mieux faire ressortir la similitude permanente de l'homme avec Dieu. Il sympathise avec «Jésus-Christ veillant, priant, prêchant, catéchisant, travaillant, suant, pleurant, allant de ville en ville et de village en village, souffrant, agonisant, mourant et se sacrifiant soi-même pour le salut de toutes les âmes créées à son image et semblance²⁴». Le zèle de Marie jaillit de la même source: «Par le moyen de ce don [de science] elle connaissait le prix inestimable des âmes, créées à l'image de Dieu, ce qui lui donnait un zèle très ardent pour [leur] salut²⁵».

Même gravement déprécié par le péché, l'homme n'en demeurerait pas moins un sujet virtuellement estimable en raison de sa ressemblance originelle avec Dieu, dès la première création. Il est par suite facile de moraliser la réintégration familiale d'un fils prodigue, devenu repentant, comme une revalorisation, certes imméritée, mais qui était tout de même potentielle. Si la réhabilitation a conféré plus de dignité et d'avantages que n'en comportait l'état antérieur à la faute, car la filiation adoptive accordée à l'homme, lors de la seconde création en Jésus, est configurée à la filiation éternelle de la deuxième Personne trinitaire, on ne peut, pour l'apprécier, que s'en remettre, non pas à la justice qui n'admet que l'équation catégorique, mais à l'amour impétueux du sujet zélé entraîné par là à la démesure. Eudes peut donc s'écrier:

23. L'atrocité de la Passion de Jésus se trouve par le fait même moralisée. Le Père, ne renonçant pas au *devoir punir* l'homme, mais *voulant le sauver*, punit la faute dans son propre Fils. La reconnaissance de cette énormité donne la mesure de la gravité de la faute commise contre Dieu.

24. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 31.

25. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 157.

Ah! Seigneur mon Dieu, que votre volonté est excessive, que votre amour est admirable vers moi! Vous m'aimez, me désirez, me chercher avec autant de soin et d'ardeur comme si vous aviez bien affaire de moi, comme si j'étais quelque chose et comme si je vous étais fort nécessaire. Vous désirez autant me posséder et craignez autant de me perdre comme si, en me possédant ou en me perdant, vous possédiez ou perdiez quelque grand trésor. Vous recherchez mon amitié avec autant d'insistance comme si votre bonheur en dépendait²⁶.

Pareil amour échappe aux critères habituels de la moralisation, car il ignore la normalité. C'est à l'avantage, note fièrement Eudes, des bénéficiaires de cet excès; ils ne peuvent que se réjouir d'être aimés d'un amour sans mesure, car cet amour est le gage même de leur bonheur. À cet égard, Eudes s'écarte de la morale des héros cornéliens qui, pour assurer leur gloire, sans sacrifier leur amour, ruinent leur propre bonheur²⁷.

La moralisation du zèle-dévouement

La définition lexicographique du zèle ne précise ni champ d'application, ni mode de manifestation. Le sujet zélé peut aussi bien se mettre au service d'un nanti à faire prospérer que s'employer à relever de sa déchéance un misérable, voire à l'établir dans un état supérieur à celui qui avait précédé sa dégradation. Cette dernière option est évidemment celle de Jésus engagé dans un programme de restauration du monde.

Par la première création, Dieu a mis l'homme en ce monde visible que Dieu a fait au commencement des siècles; mais par la seconde il a mis le chrétien dans un nouveau monde. Quel est ce nouveau monde? C'est Dieu avec toutes ses perfections. C'est le sein de Dieu. C'est Jésus-Christ Homme-Dieu, considéré en soi-même, en sa vie, en ses mystères, et considéré aussi en son corps qui est son Église triomphante, militante et souffrante²⁸.

Mais l'amour, à lui seul, ne suffit pas à moraliser le zèle. «Aimer», d'après le *Dictionnaire de l'Académie* (1694), «se dit principalement pour marquer l'affection qu'on a pour les personnes, & qui porte à leur vouloir & à leur procurer du bien». Rien, dans cette définition, n'annonce une inflexion

26. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 399.

27. Voir Octave Nadal, *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille*, p. 307-310.

28. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 179.

de l'amour du sujet aimant vers la compassion, s'il arrivait un malheur aux personnes aimées. D'où la nécessité, pour la moralisation entière du zèle de Dieu ou de Jésus, d'introduire, en aval de l'amour et en amont du zèle, une autre disposition affective qui la complète, la miséricorde.

Comme je l'ai démontré dans une étude de sémantique lexicale intitulée «Le sens de la miséricorde dans les *ŒUVRES COMPLÈTES* de Jean Eudes²⁹», la miséricorde de Dieu évolue dans deux contextes différents: ou bien elle s'active dans un programme d'allègement de la «misère des misérables» ou bien, à l'intérieur d'un programme de justice, elle promeut le pardon par la mansuétude, la patience ou la clémence³⁰.

Dans le cadre de l'action judiciaire, en effet, la miséricorde revêt diverses formes: celle de la mansuétude, quand elle dispose le sujet-judicateur à pardonner le coupable en supprimant la sentence compensatoire; celle de la patience, quand elle l'entraîne à différer la sanction punitive; celle de la clémence, quand elle l'incline à alléger le châtement imposé. Or, en embrayant ces miséricordes sur les programmes qu'il dessert, la gloire de Dieu et le salut des âmes, le zèle de Jésus accroît la légitimation de sa conduite. On observe facilement les trois effets de sens passionnels (mansuétude, patience, clémence) produits par la variation des attitudes miséricordieuses: dans chaque cas, le */devoir punir/* se heurte à l'une des modulations du */vouloir ne pas punir/*.

29. Voir cet article dans l'ouvrage collectif *Au Cœur de la miséricorde avec saint Jean Eudes*, Montréal et Paris, Médiaspaul, 1995, p. 17-86.

30. Le *Dictionnaire universel* (1690) de Furetière définit la miséricorde par «Compassion, charité, qu'on a envers le prochain pour soulager ses misères.» Trois siècles plus tard, *Le Robert* en reprend ainsi la définition: «Sensibilité à la misère et au malheur d'autrui», en l'accompagnant de la restriction «*vieilli*», ce qui indique que cette acception est en train de sortir de l'état synchronique du français actuel. La dénomination *miséricorde* ne renvoie, dans l'usage courant du français contemporain, qu'à la définition relative à un programme de justice: «Pitié par laquelle on pardonne au coupable».

Qu'est-il advenu de l'acception importante donnée par Eudes à *miséricorde*: «Compassion de la misère d'autrui et volonté de secourir les misères des misérables»? Par transfert de sens, elle est passée sous la dénomination *pitié*. La lexicographie moderne, en effet, la définit par «sympathie qui naît de la connaissance des souffrances d'autrui et fait souhaiter qu'elles soient soulagées» (*PR*). Par où l'on voit l'appauvrissement de la polysémie du lexème *miséricorde* dans le lexique du français contemporain, par rapport à celui du XVII^e siècle, et aussi les risques de faux sens et de contresens courus de nos jours par le lecteur non averti de ces changements sémantiques.

Quant à l'activité miséricordieuse que Dieu consacre au soulagement de la misère, elle est dirigée par une syntaxe pathémique qui combine trois dispositions affectives, dont la place est fixée par présupposition logique :

attachement \Rightarrow pitié \Rightarrow générosité

La générosité divine naît d'un sentiment de pitié, lequel découle d'un attachement déjà là. Engagée dans le discours, chaque composante affiche les aspects /intensité/ + /continuité/ + /durativité/. Il suffit de suivre le parcours pathémique pour justifier l'énormité du zèle par celle de la miséricorde.

Dans le déroulement prévu, l'attachement occupe le premier rang. Eudes écrit : « [Le] Cœur divin du Père de Jésus est la première source de l'Incarnation et de la naissance de son Fils en la terre, [...] parce que [...] ç'a été l'amour de ce Père des miséricordes qui l'a porté à envoyer son Fils en ce monde et à le faire naître en la terre pour le salut des hommes³¹ ».

L'attachement du sujet miséricordieux pour un ami nécessaire suscite sa pitié. Selon Eudes, « celui-là est miséricordieux qui porte dans son cœur, par compassion, les misères des misérables³² ». Dans ce contexte, les vocables « miséricorde », « pitié » et « compassion » deviennent des parasyonymes, substituables l'un à l'autre : « O Mère de miséricorde, [...] priez votre Fils qu'il ait pitié de l'ouvrage de ses mains, qu'il ait compassion de tant de douleurs que son humanité sainte a souffertes [...] pour sauver les âmes qui descendent continuellement dans les enfers³³ ».

La trajectoire de la miséricorde divine culmine dans la générosité³⁴ qui est une « disposition à donner plus qu'on est tenu de le faire » (*Le Robert*). (Hors du parcours pathémique de la miséricorde, la générosité est pure libéralité ; elle n'est pas miséricordieuse.) La disposition réside dans le sujet et l'habileté à faire des générosités, ce que Eudes appelle des

31. Jean Eudes, O. C., t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 124-125.

32. *Ibid.*, p. 53.

33. *Ibid.*, p. 90.

34. Voir Algirdas J. Greimas et Jacques Fontanille, *op. cit.*, p. 129-131.

«effets de miséricorde» ou des «œuvres de miséricorde» ou simplement, par métonymie, des «miséricordes», si bien que toutes les productions de Dieu «dans l'ordre de la nature, dans l'ordre de la grâce et dans l'ordre de la gloire sont autant d'effets de la divine Miséricorde³⁵».

Étant la générosité même, Jésus est appelé, par procédé métonymique, «Miséricorde». Commentant le cinquième verset du *Magnificat* «La miséricorde de Dieu s'étend de génération en génération sur ceux qui le craignent: *Et misericordia ejus a progenie in progenies timentibus ejus*», Eudes interroge: «Quelle est cette Miséricorde?» Fort de l'autorité de saint Augustin, il répond: «C'est notre très bon Sauveur»³⁶.

Dans la suite de son explication du cantique de Marie, Eudes se plaît à énumérer les «grâces indicibles» et les «miséricordes inconcevables» – autant dire les générosités – dont «le mystère de l'Incarnation [...] est la source», puis, voulant remonter jusqu'au cœur de cette source, il interroge: «Mais quelle est la cause de ce mystère ineffable [l'Incarnation], et conséquemment de tous les biens infinis qui en procèdent?» Sa réponse, il la proclame en s'adressant à Marie: «Oui, Mère de grâce, c'est cette divine Miséricorde qui est le principe de l'Incarnation de votre Fils, et de tous les trésors immenses que nous possédons par ce divin mystère³⁷». Si bien que, dans les écrits eudésiens portant sur la miséricorde, quand résonne l'effet de sens *générosité*, les termes de «bontés», «biens», «dons», «faveurs», «grâces», «merveilles», «miracles», «trésors», etc., s'appellent, par métonymie, des «miséricordes», le nom de la cause servant à nommer ses effets.

La mise en contexte de la miséricorde de Dieu et de Jésus visait à fournir une importante justification morale de leur zèle. Moraliser la miséricorde, c'est du même coup moraliser le zèle dans lequel elle s'investit et auquel elle donne des motivations qui lui impriment une orientation.

Une vue globale de la moralisation des actions de Jésus met en évidence le caractère altruiste des dispositions qui les ont suscitées, l'amour, la miséricorde, le zèle. Elles n'ont rien du repliement égoïste de

35. Jean Eudes, O. C., t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 8.

36. Jean Eudes, O. C., t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 52.

37. *Ibid.*, p. 95-96.

l'ambition. En venant au secours des misérables, qu'ils soient victimes ou coupables, les sujets aimants, miséricordieux et zélés sont loin de les réduire à la condition humiliante de perpétuels dépendants de leurs pourvoyeurs. Au contraire, ils les comblent de leurs dons! Avec saint Augustin³⁸, Eudes s'écrie: «O bonté ineffable! O miséricorde incomparable! nous n'étions pas dignes d'être les esclaves de Dieu, et nous voilà au nombre de ses enfants³⁹!».

38. *In Joan.* Tract. II, 13.

39. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 174.

LES MICROSYSTÈMES FONDAMENTAUX

La mission du Fils de Dieu, déclare Eudes, a produit «trois chefs-d'œuvre» ainsi nommés et énumérés: «l'Homme-Dieu», «la Mère de l'Homme-Dieu» et «le corps mystique de l'Homme-Dieu, qui est l'Église⁴⁰». Or le discours qu'il tient sur eux postule l'existence de micro-systèmes sous-jacents, car toute manifestation textuelle renvoie à un «univers immanent» où sont situés «les modèles présidant à cette manifestation⁴¹». Pour les dégager, le sémioticien doit procéder à une condensation progressive de la signification textuelle, jusqu'à ce qu'il atteigne ses unités sémantiques fondamentales. En l'occurrence, ce sont les mêmes pour les discours sur Jésus, Marie et l'Église, ce qui n'étonne pas si on se rappelle que la relation de similarité, au cœur de la théorie exemplariste, a servi de base à la structuration du bérullisme: Jésus est en effet le prototype de Marie et les deux ensemble modèlent l'Église.

La ressemblance observée entre les trois chefs-d'œuvre cités est plus étroite qu'il ne paraît au premier abord. En réalité, chacun des discours qui les décrivent n'est pas réductible à un seul micro-système, mais à trois. En remontant le cours de la génération du sens, on constate en effet que les similitudes entre Jésus, Marie et l'Église sont fondés sur leur triple manière de se joindre, comme sujets, à leur objet: ils reproduisent non seulement les mêmes trois modes d'union d'un sujet avec son objet, mais aussi ils les hiérarchisent suivant les mêmes degrés d'intimité signifiés. La gradation, d'inspiration bérullienne⁴², est fixée d'après les structures syntaxiques *être à*, *être avec*, *être dans*, respectivement dénommées *possession*, *association*, *inclusion*. Dans l'état de possession, l'objet est au sujet; dans celui d'association, le sujet est avec un autre sujet-objet; dans celui d'inclusion, le sujet est dans l'objet. La possession dont parle Eudes représente un seuil de proximité pour les actants sujet

40. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 9.

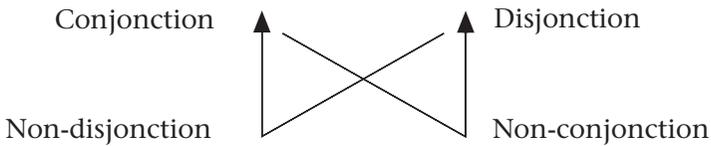
41. Voir A. J. Greimas, *La sémantique structurale*, p. 124; A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, t. 1, à l'entrée **Génératif (parcours ~)**.

42. Bérulle explicite lui-même ces distinctions dans une lettre adressée aux Carmélites de Bordeaux, datée du 15 janvier 1623. Voir Jean Dagens, *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, t. II, Lettre 410, p. 346-355. J'en cite un extrait dans la Deuxième Partie, à la p. 214, où il trouve logiquement sa place.

et objet; elle est surdéterminée par l'association, où s'établit un contact plus étroit entre les deux actants; ce dernier état d'union se trouve lui-même surdéterminé par une proximité plus intime, tel qu'est le passage de la contiguïté à l'inclusion.

Au niveau des structures fondamentales, les trois formes de jonction, *possession*, *association* et *inclusion* sont dépouillées de leurs actants narratifs *sujet* et *objet*. Chaque unité de sens retenue est alors considérée comme une catégorie sémantique dont l'articulation servira à construire un carré sémiotique avec les seuls termes générés par les relations logiques de contrariété, de contradiction et d'implication. Voici le modèle de référence auquel se conforment les microsystèmes configuratifs.

carré sémiotique de la jonction



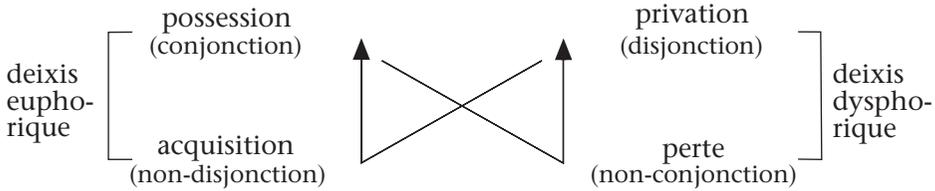
On distingue dans ce carré sémiotique trois types de relations binaires :

1. deux relations de contrariété: la première, entre les deux termes contraires, conjonction vs disjonction; la seconde, entre les deux termes sub-contraires, non disjonction vs non-conjonction;
2. deux relations de contradiction: d'une part, conjonction \Leftrightarrow non-conjonction et, d'autre part, disjonction \Leftrightarrow non-disjonction;
3. deux relations d'implication (si \Rightarrow alors): d'un côté, non-disjonction \Rightarrow conjonction et, de l'autre, non-conjonction \Rightarrow disjonction.

Les différentes unités de contenu qui, dans cet ordre logique, sont projetées sur le carré sémiotique, pour le particulariser, constituent la sémantique fondamentale du discours sur la mission continue de Jésus, et les parcours effectués sur ce carré en tracent la syntaxe fondamentale. Dans cette Première Partie, la description sémiotique est restreinte aux microsystèmes hiérarchisés, *possession*, *association*, *inclusion*, immanents au discours sur l'Homme-Dieu et sur la Mère de l'Homme-Dieu. Érigés en exemplaires, dans le discours sur la mission, ces infrastructures serviront, dans la Seconde Partie, à configurer l'Église missionnaire, corps mystique de celui qui en est la tête, l'Homme-Dieu.

Le microsystème de la possession sous-jacent au discours sur Jésus et sur Marie

La logique de la possession construit le modèle ci-dessous.



Lecture: La conjonction est représentée par la possession; la disjonction, par la privation; la non-disjonction, par l'acquisition, qui est la négation de la privation; la non-conjonction, par la perte, qui est la négation de la possession. La possession et l'acquisition sont euphorisantes; la privation et la perte, dysphorisantes. La surdétermination des termes par l'euphorie et la dysphorie érige le système en axiologie, c'est-à-dire en système de valeurs.

Malgré sa capacité de générer des discours aussi variés que disparates, compte tenu de sa généralité, ce carré sémiotique constitue la première base logique de la littérature eudésienne. Sur le modèle axiologique de la possession on peut suivre le tracé d'un premier parcours syntaxique: *privation* \Rightarrow *acquisition* \Rightarrow *possession*. Le point de départ est le terme dysphorique *privation*; sa négation impose le passage au terme contradictoire estimé euphorique, *acquisition*, lequel conduit au terme euphorique qu'il implique, *possession*. Le discours eudésien, prenant en charge cette syntaxe profonde, la manifeste ainsi: avant son acte créateur, Dieu était privé d'un univers qui lui rendit une gloire externe. Pour son propre contentement, il l'acquiesça, en le créant et il en fut pleinement le possesseur.

Le récit ne s'achève pas là; la suite désastreuse de l'histoire – elle aussi gravée en filigrane sur le modèle axiologique – prend la forme d'un parcours syntaxique inversé: *possession* \Rightarrow *perte* \Rightarrow *privation*, car le terme *possession*, auquel avait abouti le premier parcours, a été nié, et cette opération a entraîné le passage au terme contradictoire dysphorique, *perte*, qui, par implication, a fait poser le terme *privation*. Puis le circuit syntaxique s'achève dans un ultime renversement: *privation* \Rightarrow *acquisition* \Rightarrow *possession*. Ayant été nié à son tour, le terme *privation* a été supplanté par le terme contradictoire euphorique, *acquisition*, qui a fait apparaître, par implication, le terme euphorique *possession*. À ces deux derniers parcours syntaxiques fondamentaux correspond, à la surface du

discours eudésien, une nouvelle tranche d'histoire lisible comme suit: par malheur la faute d'Adam et Ève fit perdre à Dieu, gravement frustré, la glorification qui lui était due, mais le créateur ne voulut pas rester dans cet état de privation et décida de restaurer sa première création par une seconde, en l'établissant cette fois sur son Fils, auquel il remit la possession de l'univers créé. La restauration divine est de taille: antérieurement privé d'une gloire externe infinie – eu égard à l'impuissance de l'homme de la produire –, le Père l'acquiesça par la présence humaine, sur terre, de son propre Fils. D'ores et déjà il possède, dans l'euphorie, un adorateur parfait qui lui procure une gloire illimitée.

La suite du discours sur Jésus s'enracine dans cette même configuration et l'épanouit. Bérulle l'avait déclaré sans ambages dans un énoncé sur Jésus: «[...] sa mission est son Incarnation⁴³», c'est-à-dire l'acquisition et la possession d'une humanité. «Dérivée de la très sainte Vierge» l'humanité de Jésus appartient bel et bien au Verbe éternel et elle lui est subordonnée par une relation nécessaire de *dépendance* et de *servitude*. Selon la modalité du *savoir*, Jésus reconnaît par «humilité d'esprit» sa condition de Verbe désormais incarné: «[...] son humanité voyait très clairement qu'étant sortie du néant elle n'était rien et n'avait rien d'elle-même que le néant. [...]; la claire vue qu'elle avait de la grandeur immense de Dieu, la tenait continuellement dans un abaissement incompréhensible⁴⁴» Selon la modalité du *vouloir*, l'humanité de Jésus accepte par «humilité de cœur» cet état de servitude. Pareille soumission du sujet devient signe de «désappropriation de soi», disposant à une *oblation* parfaite. Le discours eudésien l'exprime par une séquence progressive d'intensifs, indiquant la manière de Jésus de faire don au Père de son être, de ses actions et de ses états d'âme: il les lui «réfère», les lui «offre», les lui «consacre» et, don suprême, il lui «sacrifie» sa vie par le martyre⁴⁵, devenant par là le seul médiateur parfait capable de suppléer à l'indigence des hommes, tous dépourvus par nature de la compétence du *pouvoir donner* au Père une gloire illimitée. Jésus est l'unique adorateur

43. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 3, *Œuvres de piété*, n° 6, p. 33.

44. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 324.

45. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 455.

«digne d'être adoré et d'adorer tout ensemble⁴⁶». Par où l'on voit que le système de la possession enfoui sous la surface textuelle a été assumé, au niveau discursif, par la thématique de l'appartenance et par les parcours figuratifs chargés de la manifester concrètement.

La parfaite imitatrice du modèle de la possession produit par Jésus, c'est Marie, que la Trinité façonne suivant ses desseins éternels.

Comme le Père et le Fils produisent de toute éternité le Saint-Esprit, qui est leur Cœur et leur amour, et le lien indissoluble qui les unit ensemble, ils ont dessein aussi de toute éternité de donner un jour ce même Esprit à la très sainte Vierge, pour être son Esprit et son Cœur, [...] et pour opérer en elle la plus grande merveille de leur divin amour⁴⁷.

Cette merveille – on vient de le voir –, c'est l'incarnation du Fils de Dieu en elle, orientée dans la syntaxe fondamentale par le trajet *privation* ⇒ *acquisition* ⇒ *possession*. Ce mouvement profond émerge à la surface discursive sous une forme concrète: d'abord non pourvue de la maternité divine, Marie l'acquiert par l'intervention du Saint-Esprit et possède un fils bien à elle: Jésus est son fils. Cette séquence est inséparable de son pendant corrélatif: le Verbe, non pourvu de la condition humaine, acquiert son humanité lors de la même intervention de l'Esprit, et possède une mère bien à lui: Marie est sa mère. Ces changements s'accompagnent de l'activité de sujets devenus modalisateurs, car ils procurent aux sujets modalisés par eux le *pouvoir* d'exercer les fonctions propres à leurs nouveaux états. Telle est Marie qui donne à son Fils Jésus un corps sensible capable de «sentir» les états et les mystères de sa mission. Tel est aussi Jésus qui transforme la compétence modale de Marie, car, insiste Eudes, «d'elle-même et par elle-même», Marie «ne peut rien»; c'est Jésus «qui peut tout, qui fait tout en elle⁴⁸». Pour lors, le *pouvoir* acquis par Marie par donation émane de Jésus.

Il s'ensuit que le sujet modalisé est lié au sujet modalisateur par une relation de *dépendance*, voire de *servitude*. C'est bel et bien le cas de Jésus «captif dans le sein de sa mère», puis, une fois né, contraint de vivre plusieurs années aux dépens de ses père et mère. Le même cas

46. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 171.

47. Jean Eudes, *O. C.*, t. V, *L'Enfance admirable de la très sainte Mère de Dieu*, p. 177.

48. Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 189.

est constaté dans le discours sur Marie au moment où l'isotopie qui le stabilisait avec les classèmes (= sèmes contextuels) /animé/ + /corporel/ + /humain/, passe à celle qui combine les classèmes /animé/ + /spirituel/ + /humain/. Marie, disent les nouveaux textes, est incapable, privée de Jésus, d'être et de vivre spirituellement. De là les syntagmes quasi figés, usuels dans le discours du béruillien Eudes, pour décrire l'emprise de Jésus sur sa mère: il est «la vie de sa vie», «l'âme de son âme», «le cœur de son cœur», «l'esprit de son esprit». Chez Marie, l'activité personnelle n'est pas pour autant neutralisée; elle reconnaît en Jésus la source de son être et, imitant son humilité d'esprit et de cœur, elle *s'y réfère* continuellement. Le thème de l'appartenance, ainsi mis au jour, engendre une procédure d'échange: Marie, comblée par Jésus, «s'offre, se livre et s'abandonne» tout entière à lui, si bien que Jésus, une fois entré en pleine possession de Marie, se rend «une plus grande gloire en elle et par elle qu'en toutes les autres créatures du ciel et de la terre⁴⁹».

Il faut souligner dès maintenant l'importance du système de la possession dans la construction du discours eudésien sur la mission du Fils de Dieu. La relation de dépendance et de servitude qui, en Jésus, subordonne son humanité à sa Personne divine servira de fondement à l'établissement du lien baptismal par lequel le chrétien, renonçant à lui-même, s'engage à se laisser totalement posséder par Jésus. À l'Oratoire de France, le «vœu de servitude à Jésus» confirmait cette résolution. Eudes le prononça le 25 mars 1624 à l'invitation de Bérulle qui, pour la circonstance, avait écrit: «Ce mystère [de l'Incarnation] est un mystère d'anéantissement et d'établissement tout ensemble». Par ce vœu de servitude à Jésus, l'oratorien doit tendre «à s'anéantir» en lui-même et «à s'établir en Jésus-Christ». Cela «en l'honneur de l'humanité sacrée, anéantie en sa subsistance humaine et établie en celle du Verbe⁵⁰!». L'année suivante (1625), Eudes scella son vœu de servitude à Jésus par le vœu du martyr, tel l'esclave prêt à mourir pour son maître en signe de dépendance et de dévouement absolu. Douze ans plus tard, dans son *Royaume* (1637), il inscrira dans la logique baptismale la soumission à Jésus par la servitude et le martyr. Simplement pour honorer cette manière d'être et d'agir de Jésus.

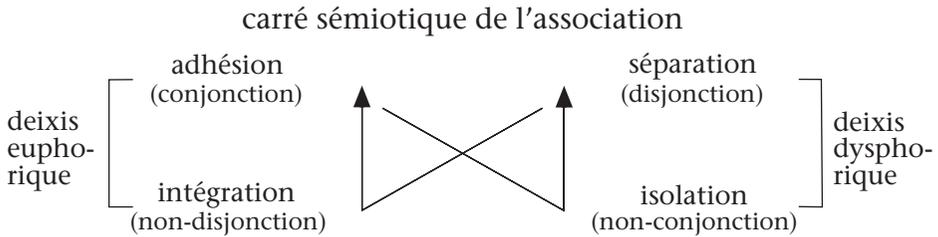
49. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 433.

50. Jean Dagens, *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, t. 2, Lettre 468, p. 456.

Le microsystème de l'association sous-jacent au discours sur Jésus et sur Marie

Le lien interpersonnel établi par le thème de l'appartenance se resserre en prenant la forme d'une association. Pour le voir promptement, il suffit d'actualiser la catégorie sémantique fondamentale *association* en faisant intervenir les rôles actantiels de sujet et d'objet. Alors que dans le cas de la simple possession le sujet possesseur et l'objet possédé peuvent rester à distance l'un de l'autre, la jonction du sujet associant et du sujet associé impose la proximité. Le mystère de l'Incarnation, note Bérulle, «lie très étroitement et allie par ensemble Dieu et l'homme, et d'une sorte d'alliance qui ne donne pas seulement un droit et un titre originaire de la possession [...]»⁵¹.

Le microsystème de l'association organise comme suit sa configuration :



Lecture: L'adhésion est conjonctive; la séparation, disjonctive. L'intégration est non disjonctive; l'isolation, non conjonctive. Dans l'univers bérullien, l'adhésion et l'intégration sont euphorisantes, tandis que la séparation et l'isolation sont dysphorisantes.

Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande définit ainsi le vocable *intégration*: «établissement d'une interdépendance plus étroite entre les parties d'un être vivant ou les membres d'une société». Quant au vocable *séparation*, il signifie, d'après le *Robert* (qui le donne comme l'antonyme de *intégration*), «faire cesser (une chose) d'être avec une autre; faire cesser (plusieurs choses) d'être ensemble».

Bérulle s'est plu à expliciter l'origine du mouvement d'association du Père avec le monde, ainsi que le mode de jonction exemplaire qu'il choisit pour l'effectuer, l'incarnation de son Fils.

51. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 173.

Dieu qui opère en soi-même de toute éternité veut en son temps opérer dans le néant et créer le monde. Mais les créatures ne semblent pas dignes d'entrer en société avec Dieu, ni le tirer de sa solitude et l'occuper hors de lui-même. Jésus seul est digne de donner occupation à Dieu hors de lui-même et d'entrer en société avec lui, puisque Dieu l'associe à son essence en la personne de son Verbe, et le fait asseoir à sa droite.

[...]

Voilà sa société avec nous, société parfaite, société unissante si étroitement l'être créé avec l'incréé qu'elle aboutit à l'unité même du Verbe éternel.

[...]

Honorons donc la solitude de Dieu; honorons sa société avec l'homme; honorons la mission de son Verbe: «Dieu a envoyé son Fils⁵²». Mission fondamentale à toute autre mission [...]⁵³.

Si l'alliance établie par Dieu avec l'homme, lors de l'Incarnation, est jugée «plus puissante et plus étroite», c'est qu'elle imite l'union hypostatique de l'humanité de Jésus et de sa divinité; son humanité n'est jamais *isolée* de sa divinité, ni *séparée* d'elle; les deux parties, pourtant «si distantes et si inégales», sont quand même *intégrées* et *associées* à la personne du Verbe. En conformité avec cet exemplaire, l'alliance de Dieu avec l'homme est sans cesse en acte et toujours en réalisation de son pouvoir et de son mode d'agir. Ce contact permanent, la terminologie bérullienne l'exprime par les prédicats «s'appliquer à», «adhérer à»: la personne du Verbe est *appliquée* par état à son humanité, laquelle est *adhérente* par état au Verbe éternel.

Cette jonction par association, qui forme un Homme-Dieu, produit par le fait même un sujet syncrétique, de sorte que les actions physiques propres à l'humanité de Jésus (comme manger, dormir, marcher, souffrir), ou sa vie affective et passionnelle, ou encore son activité mentale, sont divines, étant attribuables à la Personne du Verbe, qui leur confère un mérite, une valeur et un prix infinis⁵⁴.

52. «*Misit Deus Filium suum*» *Joan.*, 3, 17.

53. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 3, *Œuvres de piété*, n° 11, p. 52-53.

54. Voir Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 179-180.

Par ailleurs, le don fait à Marie d'une compétence modale inédite, à savoir son *pouvoir être* et son *pouvoir faire*, la sémiotique le considère comme un programme d'usage orienté vers un programme de base précis, celui d'adjoindre à Jésus un sujet apte à participer directement aux états et aux mystères liés à sa mission divine. Loin de vivre séparés ou isolés, au cours de leur vie terrestre, Jésus et Marie furent solidaires tant dans leurs états que dans les mystères qui les ponctuaient. Le mystère de l'annonciation faite à Marie est directement associé à celui de l'incarnation de Jésus en elle. «L'état d'expectation» de Marie, neuf mois durant, est concomitant à l'état prolongé de la «captivité de Jésus en elle». Le mystère de l'enfantement de Marie est l'acte même par lequel naît Jésus. Ensuite, le long état de «la demeure de Marie en Nazareth» est intégré à l'état de vie caché de Jésus, «jusqu'à l'âge de trente ans». L'état de «la vie conversante» de Marie se trouve pendant trois ans en contact étroit avec la vie publique de Jésus. Au mystère de la Passion de Jésus adhère celui de Marie. Aux mystères de la mort, de la résurrection et de l'ascension de Jésus se rattachent de façon indissoluble la mort, la résurrection et l'assomption de Marie. Dans le ciel, l'état permanent de la vie glorieuse de Jésus à la droite du Père intègre «l'établissement [de Marie] à la dextre de son Fils⁵⁵». Dans cette nomenclature, le terme bérullien d'*adhérence* sert d'attache pour toutes ses composantes; il implique la proximité singulière de deux sujets, mieux leur contiguïté par leur parfaite *application* l'un à l'autre dans le soutien de leurs états et l'accomplissement de leurs mystères. À la différence des chrétiens qui seront appelés à continuer cette *adhérence* et cette *application* aux états et aux mystères de Jésus, Marie, par son contact direct et immédiat avec son Fils, inaugura ces relations vitales interpersonnelles.

Le microsystème de l'inclusion sous-jacent au discours sur Jésus et sur Marie

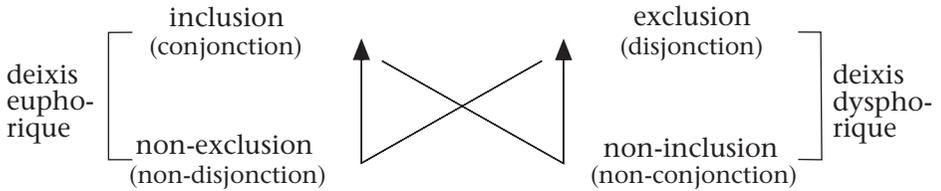
Du point de vue de l'énonciateur Eudes, l'inclusion passe pour le mode d'union le plus intériorisé qui soit; elle représente la forme d'inti-

55 Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 340-342.

mité par excellence. En accord avec la logique des présuppositions, elle exige la présence préalable de la possession et de l'association, qu'elle dépasse ensuite sur le parcours syntaxique de l'intériorisation.

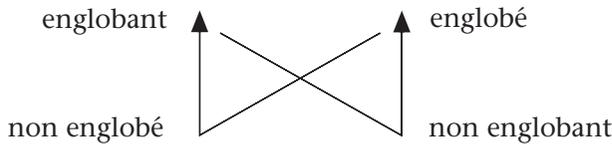
Le modèle de l'inclusion, construit selon les règles, présente de prime abord la configuration suivante:

le modèle fondamental de l'inclusion



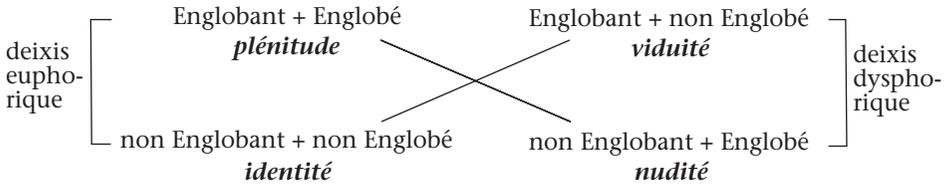
Il importe de réduire la portée sémantique de ce microsystème afin de l'ajuster au discours mystique du bérullien Eudes sur la «résidence de Jésus en Marie et de Marie en Jésus». Comme le terme */inclusion/* est une catégorie sémantique, c'est-à-dire un terme complexe susceptible d'être articulé en deux unités contraires et complémentaires, à savoir les sèmes */englobant/* vs */englobé/*, il est possible à partir de ces éléments d'ériger un modèle logico-sémantique intermédiaire.

sous-modèle de l'inclusion



Tel quel, ce sous-modèle n'est pas opératoire, à moins de former un carré sémiotique de seconde génération, où apparaît à chaque pôle le couple *englobant / englobé*, mais de manière à épuiser leurs possibilités combinatoires. En voici le résultat.

Le carré sémiotique de deuxième génération de l'inclusion



Lecture: Le métaterme *plénitude* dénomme la structure sémantique formée d'un /englobant/ et d'un /englobé/; celui de *viduité* (ou *vacuité*) dénomme la structure qui décrit l'état d'un /englobant/ privé de son /englobé/; celui de *nudité*, l'état d'un /englobé/ privé de son /englobant/; le métaterme *identité* dénomme la neutralisation de l'opposition /englobant/ et /englobé/, c'est-à-dire l'évanouissement de leurs frontières sémantiques.

L'envoyé divin, prototype de plénitude

Une fois construit le modèle axiologique de l'inclusion, il importe de montrer comment il régit à la surface du discours le mouvement d'intériorisation des sujets. Par exemple, voulant révéler à ses disciples son mode de présence en eux, Jésus évoque celui qu'il a dans son Père: «Je vis et vous vivrez. En ce jour-là vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous⁵⁶». Eudes retient cet énoncé biblique et le commente en moulant la parole de Jésus à ses disciples dans la forme courante de l'exemplarisme, l'homologie: «Comme je suis en mon Père, vivant de [sa] vie [...], laquelle il me va communiquant, ainsi vous êtes en moi vivant de ma vie, et je suis en vous, vous communiquant cette même vie. Et ainsi je vis en vous, et vous vivrez avec moi et en moi⁵⁷». L'ordre de succession des deux syntagmes prépositionnels «avec moi» et «en moi», Eudes le justifie par la gradation que représente l'inclusion par rapport à l'association: ayant affirmé avec saint Paul que «le Père éternel nous a vivifiés avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ⁵⁸», il précise: «c'est-à-dire qu'il nous a fait vivre *non seulement avec son Fils, mais même en son Fils et de la vie de son Fils*⁵⁹.

56. *Joan.*, XIV, 19-20.

57. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 162.

58. «*Deus autem [...] convivificavit nos in Christo.*» *Eph.*, II, 5. – «*Et vos [...] convivificavit cum illo.*» *Col.*, II, 13.

59. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 163.

L'identité de Jésus et de Marie
Seul l'amour mutuel engendre l'inclusion réciproque

La */plénitude/*, dans le cas de Marie, consiste à se soumettre à l'action de l'Esprit en elle, de telle sorte qu'elle soit, comme */englobant/*, «une pure capacité» d'un */englobé/* autre qu'elle-même, Jésus. L'accession à cette plénitude nécessite de sa part et la */vacuité/* par laquelle elle se vide de son propre moi, et la */nudité/* sans laquelle elle ne peut être «revêtue de Jésus». Au terme de cette double transformation advient l'*/identité/*, comme Eudes l'indique clairement dans sa méditation «*Sur la vie de Jésus en Marie, et de Marie en Jésus*», où il reconnaît en Jésus le sujet opérateur principal de la transformation des états de sa mère.

Vous êtes en elle, la revêtant de vos qualités et perfections, de vos inclinations et dispositions, y imprimant une image très parfaite de vous-même, de tous vos états, mystères et vertus, et la rendant tellement semblable à vous que qui voit Jésus voit Marie, et qui voit Marie voit Jésus⁶⁰.

La valeur «identité» est manifestée à la surface du discours eudésien par la thématique spatiale, centrale chez Bérulle, de la «résidence» (ou de la «demeure») de Jésus en Marie et de Marie en Jésus. Étant admis que seul l'amour, à titre d'agent modalisateur, procure la compétence du pouvoir par lequel s'effectue l'inclusion, seul aussi un amour mutuel peut produire une inclusion réciproque: l'amour intense que ressent le sujet Jésus pour Marie, objet de sa prédilection, le pousse à s'intérioriser en elle; en retour, celui que le sujet Marie éprouve pour son fils Jésus, l'objet privilégié de son amour, la presse d'habiter en lui. Ils s'aiment! L'inclusion réciproque, par l'évanescence des frontières sémiques */ni englobant ni englobé/*, explicite donc le métaterme «identité»: l'un est

60. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 433.

Une ambiguïté sémantique pèse sur la notion d'identité en français. Pour la lever, le philosophe Paul Ricoeur s'est servi de la distinction faite en latin entre *idem* et *ipse*. Au sens de *idem*, «identique» a pour synonyme «extrêmement semblable» et pour antonyme «différent». Aussi est-il correct de parler de l'*identité* de Jésus et de Marie: ils sont tellement semblables, énonce Eudes, que voir l'un, c'est voir l'autre. Au sens de *ipse*, «identique» est lié au concept d'ipséité, le soi-même. Comme individu, Jésus (tout comme Marie) n'est identique qu'à lui-même. Dans ce cas, «identique» a pour antonyme «autre», «étranger». Voir Paul Ricoeur, «L'identité narrative» dans *Revue des Sciences Humaines*, Université de Lille III, tome LXXXV, n° 221, janvier-mars 1991, p. 35.

dans l'autre, et réciproquement. Dans la vie mystique, notait Bérulle, la supériorité de l'amour sur la connaissance s'explique par la manière dont l'un et l'autre conjoignent sujet et objet.

[...] la connaissance met en nous l'objet, ne nous met pas dans l'objet, l'amour au contraire nous met dans l'objet, et nous transporte en lui si puissamment [...] que l'âme est plus où elle aime, que là où elle anime; elle a plus de vie, de présence, plus d'occupation et de sentiment en l'un qu'en l'autre⁶¹.

*Le progrès de l'énonciation eudésienne
Le discours sur les inclusions divines et humaines
réécrit en termes de «cœurs»*

Vers 1643, les écrits de Jean Eudes marquent un progrès dans l'énonciation: le symbolisme de la figure lexicale «cœur» révèle sa capacité de manifester, à la surface du discours pastoral, le système axiologique eudésien. Mes recherches antérieures sur le sémantisme de *cœur* dans les *Œuvres complètes* de Jean Eudes⁶² m'ont surtout révélé un phénomène non encore aperçu: les figures sémiques du lexème *cœur* sont les mêmes que celles qui, au niveau des structures profondes du discours eudésien, articulent la catégorie sémantique *inclusion*. Grâce à sa structure particulière, *cœur* recouvre deux lexèmes homonymes dont les noyaux sémiques respectifs sont en relation de complémentarité: *cœur*, lexème 1, /englobant/ et *cœur*, lexème 2, /englobé/. Chaque occurrence de *cœur* contient donc soit l'un, soit l'autre de ces invariants figuratifs, et la présence d'un *cœur* /englobant/ postule celle d'un *cœur* /englobé/ qui lui corresponde. De plus, tant le lexème 1 que le lexème 2 sont polysémiques du fait que leur propre noyau sémique se trouve combiné à des *classèmes* (ou sèmes contextuels), dont la fonction est d'en restreindre la portée sémantique pour l'adapter à l'isotopie de l'environnement textuel (les classèmes suivants en se combinant forment des parcours

61. Pierre de Bérulle, O. C., t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 346.

62. Voir Clément Legaré, *La structure sémantique. Le lexème cœur dans l'œuvre de Jean Eudes*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1976.

qui orientent étroitement le sens soit du *cœur* /englobant/, soit du *cœur* /englobé/: /animé/ vs /inanimé/; /corporel/ vs/ spirituel/; /humain/ vs /divin/; /total vs partiel/)⁶³.

Par suite, le discours eudésien sur la mission du Fils de Dieu est méthodiquement reformulée en termes de *cœurs*. La rédaction du nouveau discours maintient la théorie exemplariste qui érige une échelle analogique où s'échelonne de haut en bas les *cœurs* des Personnes trinitaires, ceux de Jésus, de Marie, des anges et des saints. En guise de récapitulation, qu'il suffise de rappeler de façon générale que tout ce qui a valeur d'/englobé/ dans la Trinité, dans Jésus, dans Marie et dans l'homme, peut être dénommé «*cœur*». Cette figure lexicale ne lexicalise pas seulement les «inclusions» corporelles, spirituelles ou divines, mais encore, parmi les dispositions et les passions, celle qui les surpasse, l'amour, car c'est sous sa pression que se produisent les inclusions. Je le fais voir avec des emplois de *cœur* directement reliés au récit de la mission divine.

Au sommet de la hiérarchie des *cœurs*-résidences, Eudes situe l'inclusion éternelle du Fils de Dieu qui «a toujours été et sera toujours résidant et vivant dans le Cœur de son Père⁶⁴» [*cœur* est commutable avec *intérieur*, *sein*]. À ce titre il est «le Cœur du Père éternel, c'est-à-dire son Fils bien-aimé⁶⁵». Or le sujet modalisateur de cette inclusion, c'est l'amour infini qui «nécessite» de la volonté du Père l'engendrement d'un Fils (dans l'extrait ci-dessous *cœur* figurativise les termes abstraits *amour* et *volonté*).

63. A. J. Greimas écrit dans sa Préface à mon étude sur *Le lexème cœur dans l'œuvre de Jean Eudes*, p. VII-VIII: «[...] tout comme le lexème «milieu» désigne en même temps le centre et ce qui l'entourne, le lexème «cœur» fonctionne, dans le texte choisi, à la fois comme un /englobé/ et un /englobant/. Cependant, tandis que la figurativité spatiale, dans le cas de «milieu», est bidimensionnelle et articule la surface, elle est tridimensionnelle, de l'ordre des volumes s'emboîtant les uns dans les autres, dans le cas de «cœur». Mais «cœur» a également le privilège d'être le lieu de rencontre et de neutralisation du somatique et du noologique: englobé somatique du corps, le cœur est aussi un englobant somatique de l'âme, et se présente ainsi comme une instance de médiation entre deux termes analytiquement contradictoires.»

64. Jean Eudes, O. C., t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 498.

65. Jean Eudes, O. C., t. VIII, *op. cit.*, p. 436. Bérulle avait écrit: «Le Fils [...] est le cœur du Père, c'est-à-dire est le premier vivant au sein du Père, car il est le premier produit par lui [...]» Archives nationales, Paris, Manuscrit 233. (Cité par Paul Cochois, *Bérulle et l'École française*, p. 88-89)

Eudes ne nie pas que le Fils soit né par voie de génération intellectuelle – «le Cœur du Père, déclare-t-il, a produit un bon Verbe⁶⁶» [*cœur* y désigne *entendement*] –, cependant sa nouvelle énonciation suit sa propre logique.

Encore que le Fils de Dieu, dans sa naissance éternelle, soit un fruit du divin entendement de son Père, son Cœur néanmoins, je veux dire son amour et sa bonté, ont beaucoup de part en la production de ce très bon fruit. Car l'amour infini qui embrase le Cœur adorable du Père des bontés est si ardent [...] qu'il se trouve heureusement nécessité de communiquer son être, sa vie et ses perfections à son Fils [...]⁶⁷.

De son côté, en tant que produit de l'amour des deux premières Personnes divines, «le divin Esprit est le Cœur du Père et du Fils⁶⁸» et «l'amour divin, l'un des adorables attributs de la divine essence [...] est le Cœur du Père, du Fils et du Saint-Esprit⁶⁹».

La mission elle-même du Fils de Dieu découle du cœur-amour du Père – ce qui explicite le motif de l'incarnation, à savoir l'établissement du Fils dans une nouvelle «résidence», l'univers terrestre. Cette fois encore Eudes désigne clairement le sujet modalisateur, toujours le cœur-amour, qui dispose le Père à l'envoi de son Fils dans le monde.

[...] ce Cœur divin du Père de Jésus est la première source de l'Incarnation et de la naissance de son Fils en la terre, [...] parce que [...] ç'a été l'amour de ce Père des miséricordes qui l'a porté à envoyer son Fils en ce monde, et à le faire naître en la terre pour le salut des hommes⁷⁰.

La mention des miséricordes du Père apporte une modulation à son amour et empêche de mettre une opposition catégorique entre ces deux dispositions, l'amour et la miséricorde; conformément à son parcours pathémique, la miséricorde – on l'a reconnu – a pour premier segment un attachement intense.

Puis le Fils envoyé quitte le sein paternel et s'établit dans sa résidence terrestre: «le Verbe éternel sort du Cœur de son Père pour venir en ce monde⁷¹». Le sujet modalisateur de cette «sortie du Fils» est son

66. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 199; voir aussi t. VII, p. 126-128.

67. Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 129.

68. Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 36.

69. Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *op. cit.*, p. 37.

70. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 124-125.

71. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 413

cœur-amour, adjoint à celui de son Père: «C'est [son] Cœur divin qui *l'a fait sortir* du sein adorable de son Père, et qui *l'a fait venir* en la terre» pour faire don aux hommes de toutes ses libéralités, à savoir le monde visible, l'univers spirituel avec ses anges, ses saints, sa mère, son Église et ses sacrements, surtout son Père, son Saint-Esprit et sa propre vie d'Homme-Dieu⁷².

La mission de Jésus, telle que programmée par le Père, nécessitait l'intervention d'un autre sujet modalisateur, hypotaxique aux deux premiers, l'amour du cœur de Marie.

«[...] c'a été l'amour très pur dont le Cœur virginal de la Mère de grâce est embrasé au regard de Dieu et de nos âmes qui a attiré le Fils de Dieu du sein de son Père, qui *l'a fait descendre* en ses bénites entrailles et qui *l'a fait naître* en ce monde pour y opérer l'œuvre de notre salut⁷³.

Par une compétence influente, acquise, celle d'un amour intense, Marie devint l'adjuvant du Saint-Esprit, le principal sujet opérateur de la transformation de l'état du Fils de Dieu en celui d'Homme-Dieu.

Pour le bérullien Eudes, l'union de Jésus avec son Père, celle de Jésus avec sa Mère constituent les modèles de référence nécessaires à l'Église, chargée de continuer la mission historique de Jésus, en prolongeant le mouvement tensif de son *devenir* et en gardant l'alignement de ce mouvement sur l'*avenir* (*l'à-venir*) attendu. La description des acteurs exemplaires se condensera dans les mêmes microsystèmes déjà présentés, mais ils seront appliqués à l'état d'appartenance du chrétien à Jésus, à son état d'intime association avec lui et à son état d'inclusion en lui.

72. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 311. Bérulle avait de même écrit: «Et c'est l'amour qui a tiré le cœur du Père hors du sein du Père pour le mettre au sein de Marie, pour le donner à l'homme, pour l'unir à notre nature.» Archives nationales, Paris, Manuscrit 233. (Extrait cité par Paul Cochois, *Bérulle et l'École française*, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1963, p. 89)

73. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 125.

CONCLUSION PARTIELLE

1. L'étape terrestre de la mission de Jésus, telle que décrite par Eudes, représente pour la sémiotique un vaste *ensemble signifiant*, articulé par un plan d'expression de forme historique et un plan de contenu de forme historique. Leur sémiosis, c'est-à-dire l'assignation d'un signifié historial à un signifiant historique, relève de la Parole énonciatrice de Dieu. L'action programmée d'une mission divine est alors inséparable de la chronologie des événements et des expériences vécus par Jésus: sa naissance à Bethléem est la manifestation de l'incarnation du Fils de Dieu; sa mort, celle de l'expiation totale du péché; sa résurrection, celle de sa victoire sur la mort et le péché, ainsi que celle de sa glorification par son Père, etc. La jonction des deux plans n'est saisissable que par l'acte de croire. Elle n'est pas l'aboutissement de calculs scientifiques.

2. Cette étape est caractérisée par le mode de présence au monde de l'envoyé personnel du Père, son Fils: il paraît sur terre en prenant la condition humaine. Le bérullien Eudes accorde une telle importance au Verbe incarné qu'il lui fait occuper le devant de la scène sémiotique dans tout son discours religieux, puisque Jésus, par son statut d'Homme-Dieu, cumule les états, les qualifications et les fonctions propres à ses composantes divine et humaine. Ce sujet actoriel synchrétique est donc *tout*: «Vive ce grand Jésus qui est tout!⁷⁴», proclame Eudes, exprimant du même souffle l'intensité maximale de cette présence. En affirmant en outre que celle-ci s'étend «au ciel, sur terre et dans les enfers», il en révèle la capacité de se retrouver *en tous*, y compris dans tous les humains à venir, comme le fera voir l'étape suivante de sa mission. Dans cet univers d'inclusions, Marie occupe le premier rang, à titre de parfaite image de son Fils, et devient ainsi le prototype des imitateurs éventuels.

3. La sémiotique, utilisée comme méthodologie, a permis d'extraire de l'œuvre volumineuse de Jean Eudes des énoncés pertinents à l'histoire de la mission terrestre de Jésus et, malgré leur dissémination, d'en reconstituer la trame narrative. Le défilement des états de Jésus au cours de sa mission temporelle amena à distinguer différents modes d'existence sémiotiques, à cause de son passage évolutif du statut de sujet

74. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 566.

potentialisé à celui de sujet virtualisé, puis à celui de sujet actualisé, enfin à celui de sujet réalisé. De plus, en suivant la trame du discours eudésien sur Jésus, on en vient à décanter les trois dimensions organisatrices du discours, *l'action, la passion et la cognition*. Le sens n'est pas refoulé à la fin du texte, il le traverse.

3.1 Les actions de la mission terrestre de Jésus sont programmées par une intentionnalité, ce qui accorde à l'observateur un certain pouvoir prédictif sur la suite narrative, car une fois connu le dessein de Dieu de restaurer sa gloire et de sauver le monde déchu, ainsi que le moyen d'obtenir ces objets de suprême valeur par l'envoi sur terre du Fils de Dieu, la programmation divine devenait en partie prévisible. Elle déroule un schéma narratif logiquement ordonné: 1- L'établissement du contrat entre le Père envoyeur et son Fils envoyé. 2- Le progrès chez celui-ci, une fois incarné, des compétences modales humaines du savoir et du pouvoir, jointes à ses compétences innées, toutes nécessaires à l'exécution de ce contrat. 3- La performance de Jésus révélant les grandeurs du Père à glorifier. 4- La conséquence négative de cet enseignement: la mort de Jésus, accusé de blasphème; la conséquence positive de cette mort: l'expiation totale du péché. 5- La sanction cognitive du Père, qui agréé la mort de Jésus comme le sacrifice parfait de l'adorateur par excellence; enfin la sanction pragmatique accordée par le Père: la résurrection de son Fils dans la gloire. Cette présentation, de texture béruillienne, place Eudes au confluent de deux traditions patristiques: suivant la latine, il donne pour motif de l'incarnation l'amour de Dieu pour l'homme pécheur⁷⁵ et, en conformité avec la tradition des Pères grecs, il la motive par le désir du Père de procurer à l'humanité, par son Fils incarné, un glorificateur infini⁷⁶.

3.2 D'autre part, le discours eudésien montre en Jésus une action missionnaire tout imprégnée de zèle, une dimension passionnelle guidée par sa logique interne. Sans le zèle, la mission eût stagné dans l'apathie. Déjà sujet potentiel d'une incarnation, le Fils envoyé se trouvait, par le fait même, sujet potentiel des passions du corps, et le déroulement du schéma pathémique a notamment fait voir que, dès sa conception

75. Voir Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 174; t. II, *Le catéchisme de la mission*, p. 397.

76. Voir Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 108, 455-456, 475, 499-502, 522-523.

en Marie, Jésus fut constitué sujet virtuellement capable de ressentir la passion du zèle qui, dans son état premier, est une disposition de son âme. Cette puissance, en passant à l'acte, a produit sa pathémisation (l'épreuve sensible de la passion). À ce propos – et surtout à propos de l'émotion que la pathémisation engendre –, j'ai fait observer un changement de registre dans le discours eudésien, quand son auteur, vers 1643, porta une attention inédite au cœur de chair de Jésus et de Marie, lui découvrant la puissance de métaphorisation du lexème cœur pour exprimer les trois niveaux d'intériorité et d'amour de son univers, le corporel, le spirituel et le divin. L'examen de la moralisation du zèle de Jésus, au terme du schéma pathémique, a montré que, dans l'œuvre eudésienne, l'amour est en amont du zèle déployé pour glorifier le Père, mais s'il s'agit du salut des âmes l'amour entraîne en aval la miséricorde, qui suscite le zèle.

Une incursion dans le domaine lexical fit constater non seulement la polysémie du nom de *zèle* au XVII^e siècle, mais encore la restriction sémantique de son emploi, car ce lexème, constamment chez Eudes, n'admet comme objets que des unités à valeur progressive, comme la gloire externe de Dieu et le salut des âmes. Le vocable *zèle* désigne soit l'attachement intense du sujet Jésus pour ses objets de valeur en devenir, soit son dévouement mis au service de leur promotion. Dans le premier cas, *zèle* cadre avec l'axiologie du discours sur Jésus par la sélection des valeurs sur lesquelles se porte le vif désir du sujet zélé et par l'indication de la force attractive que ces valeurs exercent sur lui pour exciter son ardeur. Dans le second cas, *zèle* renvoie à l'idéologie de Jésus, laquelle détermine la forme de service que prendra l'exercice de son zèle-dévouement pour faire advenir la gloire évolutive de Dieu et le programme en marche du salut des âmes.

3.3 Les deux dimensions précédentes du discours eudésien sont traversées de part en part par une troisième, la cognition, représentée ici par les rationalités du bérullisme, qui fournissent un mode de saisie des connaissances sur la mission historique de Jésus. On y retrouve des formes logiques organisatrices de la dimension cognitive du discours sur la mission: le recours à un savoir autorisé, tel celui de Jésus, l'énonciateur parfait de son Père (un savoir diffusé par des auteurs bibliques, notamment saint Jean et saint Paul, et commenté par les Pères de l'Église, grecs ou latins), ensuite l'homologie, l'exemplarisme, la tensivité inhérente au discours mystique, le raisonnement causal. Ces procédés de construc-

tion se sont montrés facteurs d'intelligibilité par la cohérence qu'ils produisaient dans le discours persuasif eudésien. Il est aussi apparu que l'originalité de l'auteur résidait moins dans des procédés qui lui seraient exclusifs que dans les nouvelles sélections sémantiques ou les combinaisons syntaxiques auxquelles ils servent de structures d'accueil.

La théorie de l'exemplarisme, en particulier, s'est avérée une constante qui sous-tend le discours eudésien sur la mission historique de Jésus. La hiérarchie des personnes rencontrées, la Trinité, Jésus, en tant que Verbe incarné, Marie, etc., et celle de leurs états et de leurs actions, ne présentent pas qu'une structuration analogique, elle se construit en plus par la communication qui se fait, d'un échelon à un autre, de perfections transmissibles. Par son influx, producteur d'une imitation donnée, l'intensité d'un exemplaire contribue à sa propre expansion dans l'univers: le zèle incandescent de la divinité se projette sur l'humanité de Jésus, lequel projette le sien sur sa mère Marie, avant de se projeter, comme on le verra bientôt, sur le Corps mystique; de la même manière la mission historique de Jésus servira de prototype à la mission de l'Église, chargée d'en être la continuation. Cela, sous l'influence personnelle d'un autre envoyé divin, resté invisible, que Jean Eudes appelle souvent «l'Esprit de Jésus».

4. Enfin la description sémiotique imposa de condenser dans trois microsystemes le discours eudésien sur les trois chefs-d'œuvre produits par la mission du Fils de Dieu: l'Homme-Dieu, la Mère de l'Homme-Dieu et l'Église, corps mystique de l'Homme-Dieu. Les trois microsystemes explicitent les relations logiques que génère chacune des catégories sémantiques *possession*, *association*, *inclusion*. Leur actualisation dans le schéma narratif les représente comme autant de modes de jonction d'un sujet avec un objet, disposés dans l'ordre d'une intériorisation croissante. Ils s'appliquent les uns les autres aux trois chefs-d'œuvre hiérarchisés, car le premier, Jésus, est l'exemplaire du second, Marie, et les deux premiers configurent ensemble le troisième, l'Église, qui prendra forme à l'étape mystique de la mission de Jésus.

Les conclusions de la Première Partie mène droit au seuil de la Seconde. Bien que l'envoyé du Père soit apparu comme un *tout*, dont les «états» et les «mystères» représentent sa plénitude, il manque à sa réussite d'être *en tous* pour y achever la glorification de son Père et son

œuvre de salut universel. La suite de la programmation est déjà prévue: Jésus fondera une Église visible pour y continuer, par une présence mystique, ses desseins. Il mettra à la disposition de tous la totalité des richesses acquises par son incarnation, dans l'espoir de se retrouver *en tous* par la voie de l'amour.

Deuxième

P A R T I E

JÉSUS EN MISSION CONTINUE

L'ÉTAPE MYSTIQUE
JÉSUS VIVANT
DANS ET PAR SON ÉGLISE

INTRODUCTION

L'antériorité logique du modèle sur ses imitations éventuelles imposait de parcourir l'étape historique de la mission de Jésus avant son étape mystique dans son Église. Comme la mission entière est traversée sur toute sa longueur par une communication influente, il fallait en montrer la source avant le déversement et la distribution de son débit; c'était du coup établir les conditions d'existence de ce continuum. Il était également prioritaire de dégager le prototype de l'union mystique réalisé en Jésus et Marie, s'il était destiné à se projeter sur la vie chrétienne. Sans compter que pour configurer le zèle de Jésus à l'étape mystique de sa mission dans l'Église, il importait de présenter d'abord cette disposition sous les traits d'un modèle d'énergie capable de perpétuation.

Ainsi la description sémiotique des textes de Jean Eudes reconstitue les logiques narrative et pathémique immanentes, là où l'énonciateur, à des fins pastorales, amalgame, à la surface discursive, des énoncés choisis dans l'une et l'autre étapes de la mission de Jésus. Libre d'agencer à sa guise ses messages, Eudes rapproche au plus près, pour en faire constater la similitude, le modèle et ses imitations, quelle qu'en soit la distance temporelle ou spatiale; il connecte directement à la source le vaste terrain qu'elle irrigue; il neutralise la diachronie en faisant de Jésus le contemporain de tous les temps présents. De là l'imbrication, l'entrecroisement dans les écrits eudésiens de deux strates d'énoncés, les uns, issus de l'étape historique et indexés d'une chronologie d'événements, les autres devant servir, dans la description de l'étape mystique, non pas à la rédaction d'une histoire de l'Église, c'est-à-dire au récit de ses états diachroniques, mais à l'élaboration d'un discours sur la vie mystique de Jésus dans son Église.

RÉSUMÉ DE LA DEUXIÈME PARTIE

La Deuxième Partie de cette étude s'intitule « Jésus en mission continue. L'étape mystique: Jésus vivant dans et par son Église. » Ce qui a été entrepris se poursuit, mais autrement, avec les acteurs clés, Jésus et l'Église entière, qui revêtent les modes d'existence sémiotiques des sujets *en devenir*:

potentialisation ⇒ virtualisation ⇒ actualisation ⇒ réalisation

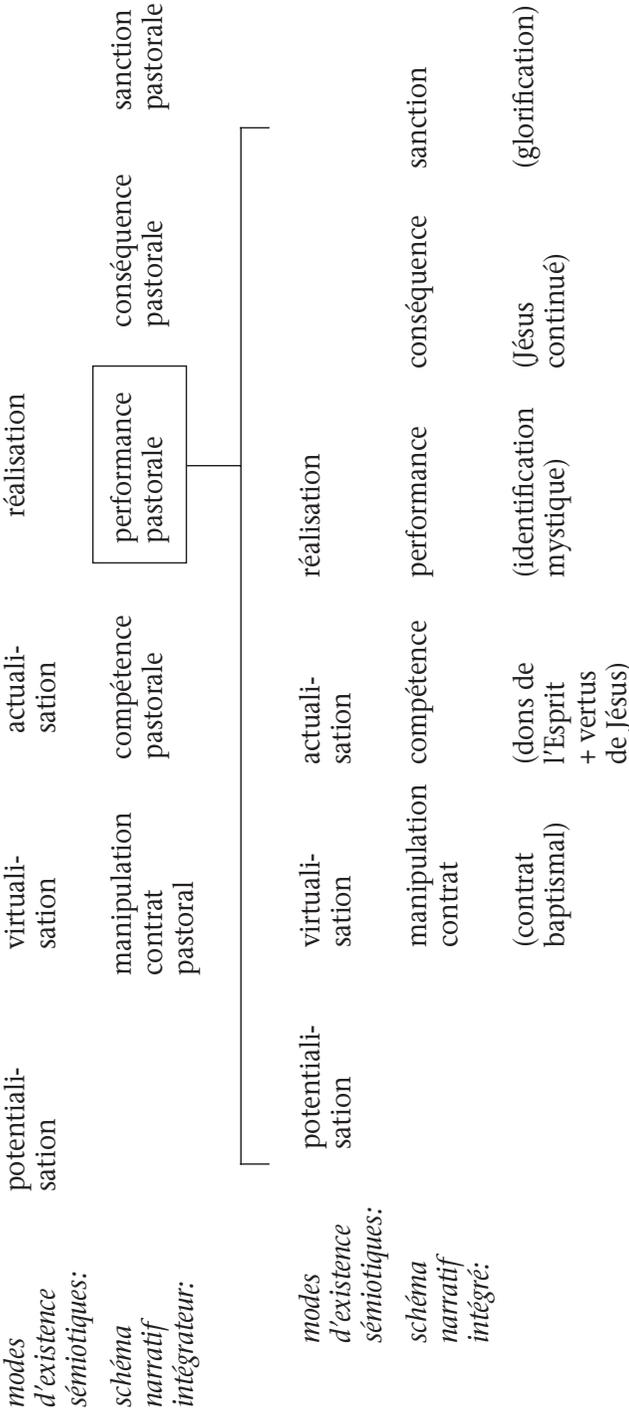
La lecture sémiotique des œuvres de Jean Eudes permet de tester, au moyen de la théorie de la narrativité, la logique immanente au discours sur l'étape mystique de la mission de Jésus. Il s'agit de dégager la trame de fond qui se prolonge d'une étape à l'autre, y maintenant la continuité. À cette fin, le schéma narratif sera mis deux fois à contribution: une première fois, pour rendre compte de l'organisation narrative sous-jacente à la pastorale ecclésiale prônée par Eudes, une seconde fois pour faire constater comment se greffe sur ce scénario principal un programme d'orientation et de gestion de la vie chrétienne. Dans chaque cas, un schéma pathémique imprègne l'action et la dynamise.

Par sa position, le premier schéma est intégrateur. Il concerne les pasteurs, (une dénomination générique pour désigner le pape, les évêques, les curés, bref, ceux qui exercent un ministère ecclésial). Suivant les prescriptions de Jésus, ceux-ci ont principalement la charge d'évangéliser et de sanctifier le peuple chrétien. Divers ouvrages de l'auteur, notamment *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637), *Le Catéchisme de la Mission* (1641), *Avertissements aux Confesseurs missionnaires* (1643), *Le Bon Confesseur* (1666), *Manuel de prières pour une communauté d'ecclésiastiques* (1668), *Le Mémorial de la Vie ecclésiastique* (1681), *Le Prédicateur apostolique* (1685), renseignent le sémioticien sur la façon dont Jésus continue sa mission: il demeure l'acteur principal de l'activité missionnaire, mais laisse percevoir la potentialisation d'un sujet coopérateur, l'Église pastorale; il fait de ce nouveau sujet actoriel un sujet virtualisé, quand, par un contrat établi avec lui, il reconduit la quête prioritaire de ses objets de valeur, la gloire de Dieu et le salut des âmes; il fait accéder ce sujet virtualisé à la condition de sujet actualisé, lorsqu'il le fait participer à ses propres compétences modales, surtout à son pouvoir sacerdotal; il promeut au statut de sujet réalisé ce sujet en devenir, dès qu'il accomplit, conjointement avec ce

dernier, sa performance pastorale. Le discours eudésien enregistre les conséquences de cette programmation, assujettie aux sanctions cognitive et pragmatique, suivant les critères sélectionnés par Jésus lui-même. Dans ce mouvement finalisé le zèle des pasteurs est dépeint comme une passion ardente que Jésus insuffle à tout moment à ses coopérateurs.

Sur le parcours de ce schéma intégrateur, précisément à la phase de la performance pastorale, se greffe un second schéma qui explicite, sous forme de programme intégré, comment Eudes conçoit l'exercice de cette performance. Plusieurs de ses ouvrages nourrissent de leur sève cet embranchement, surtout *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637), mais aussi le *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême* (1654), les *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu* (1662), *L'Enfance admirable de la très sainte Mère de Dieu* (1676), *Le Cœur admirable de la Mère de Dieu* (1681). La lecture de ces œuvres permet d'en reconstituer la logique narrative: Jésus donne à tout homme la possibilité de continuer mystiquement sa vie avec lui; il le fait passer de l'état de sujet potentialisé à celui de sujet virtualisé, en concluant avec lui, par l'intermédiaire des pasteurs de son Église, le contrat baptismal; il constitue sujet actualisé le baptisé en développant en lui, sous l'égide pastorale, les compétences qui le rendront capable d'être mystiquement son continuateur terrestre; il lui fait atteindre le stade de sujet réalisé en lui faisant reproduire, instruit et guidé par les pasteurs, «ses états et de ses mystères». Le succès de cette opération d'envergure menée par les pasteurs zélés a pour conséquence la «multiplication des Jésus» sur terre, ce qui correspond au désir de l'Homme-Dieu d'être *tout en tous*. Cette programmation particulière, ainsi que le zèle qui en presse l'accomplissement, est assujettie aux sanctions cognitive et pragmatique prévues par Jésus.

Le plan d'ensemble de cette seconde partie peut être transcrit sous la forme d'un diagramme qui met en évidence un principe sémiotique: le sens d'un schéma est déterminé par la place qu'il occupe dans la hiérarchie des fonctions.



Cette programmation de l'action baigne dans la dimension pathémique, où la passion du zèle influe sur le devenir de l'étape mystique de la mission de Jésus. Les dimensions pragmatique et pathémique restent imprégnées par la dimension cognitive que dominent les rationalités du bérullisme, un mode de saisie de l'univers mystique de Jésus. (Pour plus de précisions sur ces trois dimensions discursives, *l'action, la passion, la cognition*, se reporter à l'Introduction générale.)

LE SCHÉMA INTÉGRATEUR

**LA PHASE POTENTIALISÉE
DE L'ÉTAPE MYSTIQUE
DE LA MISSION DE JÉSUS**

Une mission à continuer et à compléter

Nécessité pour Jésus d'un nouveau mode de présence: le corps mystique

Depuis sa transformation à l'état de ressuscité, Jésus transcende l'histoire; sa montée au ciel a signifié son retour au Père. Les objets de valeur qui constituaient l'enjeu de sa mission terrestre sont à tout jamais acquis: ses états et ses mystères ont parfaitement glorifié le Père et sa victoire complète sur le péché a juridiquement sauvé tous les hommes.

Cette mission temporelle, estime Eudes, est en elle-même parfaite. Pourtant, selon l'intentionnalité divine, il subsiste un manque à liquider. Certes, eu égard à son premier mode de présence au monde, celui d'Homme-Dieu, Jésus est *tout* par la somme de ses états et de ses mystères, mais il a prévu une expansion à sa totalité: son dessein est de se retrouver *en tous*. Il envisage de se donner un nouveau corps, «un corps mystique» afin d'être en mesure de poursuivre sa quête missionnaire sous un nouveau mode de présence, comme Christ-tête invisible d'une Église-corps visible; celle-ci, par choix divin, deviendrait une composante nécessaire à sa complétude.

La protensivité du sujet Jésus

La potentialisation de l'Église

La logique narrative sonde la pertinence de la jonction du sujet Jésus avec le nouvel objet de valeur auquel il projette de s'unir, son Église. Il importe de mettre au jour la congruité de cette liaison, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles cet acte est possible. La primauté universelle du Christ a déjà été reconnue: par son statut de Fils de Dieu incarné, ressuscité et glorieux, Jésus est le seul, sans substitut possible, à glorifier et à louer sans cesse son Père dans l'univers¹. Loin de rester isolé dans cet état personnel humano-divin, il a l'intention, poussé par son zèle, de l'élargir à la collectivité qui fera corps avec lui. Ce sera son Église.

Eudes, qui avait exprimé en termes de dessein la potentialité de l'étape historique de la mission de Jésus, fait de même pour l'étape mystique. Le Fils de Dieu n'eût pas formé «le dessein de consommer et

1. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 475.

accomplir [dans les chrétiens] tous ses états et mystères» s'il l'avait cru utopique. Son intentionnalité porte sur le parachèvement possible de trois états et de six mystères distincts: «Car le Fils de Dieu a dessein de mettre une participation, et de faire comme une extension et une continuation» dans toute son Église «de l'état de sa vie divine», de celui de «sa vie passible et mortelle» et de celui «de la vie glorieuse et immortelle qu'il a au ciel», de même que des mystères «de son Incarnation, de sa naissance, de sa vie cachée», ainsi que ceux «de sa Passion, de sa mort, de sa résurrection»².

À la hauteur de ces projets est assortie leur envergure. La mission intégrale de Jésus ne se confine pas à son début exemplaire, restreint à l'étape historique; elle n'est pas non plus à l'autre bout du programme, une fois complètement déroulé à la fin des siècles. Les ressources cachées des états et des mystères de Jésus sont immédiatement et couramment disponibles. La mission est permanente, sans solution de continuité. Le terme *permanence* et celui de son contraire *incidence*, Greimas l'a précisé³, sont l'adaptation au temps de la catégorie sémantique *continu* versus *discontinu*. Mieux que tout autre, le sème *continu*, prédominant dans le discours eudésien sur la mission, organise la temporalité de la permanence: il enfile la triade aspectuelle *inchoatif* ⇒ *duratif* ⇒ *terminatif*. Je reviendrai sur ce point capital.

Pour Jésus, la potentialité d'une continuation de sa mission se trouve liée à sa capacité d'étendre à d'autres humains ses états et ses mystères et à leur capacité de les recevoir. Dans la Première Partie, la recherche sur la congruence de l'envoi du Fils de Dieu dans l'univers humain était fondée sur la compatibilité de l'envoyé personnel du Père avec la société d'accueil vers laquelle il serait dirigé; il existait de fait une homologie entre le Fils incréé, parfaite image de son Père, et l'homme créé à la ressemblance de Dieu. Comme l'incarnation du Fils de Dieu eut pour effet d'élever l'homme au rang de fils adoptif du Père, il existe en plus une corrélation entre le Verbe incarné, ses états, ses mystères, et l'homme rendu capable, d'après le plan divin, d'y être configuré. Eudes évoque à cet égard la figure paulinienne de la double création.

2. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 310-311.

3. Voir aussi A. J. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, p. 71.

Par la première [création], il [Dieu] nous a faits à son image et semblance; par la seconde, il a réparé son image que le péché avait effacée en nous, et l'y a imprimée d'une façon bien plus noble et plus excellente qu'elle n'y était même auparavant le péché, nous ayant rendus participants de sa divine nature en un degré bien plus éminent [...]⁴.

Sur cet horizon apparaît la protensivité du sujet Jésus. Lui qui cherche l'étendue qui l'accomplira, il adopte un mode de présence compatible avec la continuation de sa mission. Pour le dégager, Eudes distingue d'abord en Jésus deux corps, l'un physique, l'autre mystique, qu'il présente ainsi :

La vie passible et temporelle que Jésus a eue dans son corps personnel a été accomplie et terminée au point de sa mort. [Toutefois il a prévu de] continuer cette même vie dans son corps mystique, jusqu'à la consommation des siècles, afin de glorifier son Père par les actions et souffrances d'une vie mortelle, laborieuse et passible, non seulement durant l'espace de trente-quatre ans, mais jusqu'à la fin du monde⁵.

En maintenant son activité zélée au sein de son Église, Jésus indique son intention d'y être présent tant qu'il y aura des membres à le laisser accomplir en eux sa mission de glorification du Père et de salut universel. Aussi Eudes souscrit-il volontiers aux déclarations de saint Paul : « *L'Église est l'accomplissement de Jésus-Christ, [lui qui en est le chef] est accompli tout en tous*⁶ » ; [les membres du corps mystique concourent] « *tous à la perfection de Jésus-Christ, et à l'âge de sa plénitude*⁷, c'est-à-dire à son âge mystique qu'il a dans son Église, lequel ne sera point accompli qu'au jour du jugement⁸ ». À sa phase de potentialité, le projet n'existe encore qu'à l'état perspectif, comme un « à-venir » profilé à perte de vue.

La faisabilité du plan de Jésus ne se conçoit pas sans l'intervention efficace d'un adjuvant divin, le Saint-Esprit, un sujet susceptible de recevoir, lui aussi, mais autrement, une mission temporelle, car le Père

4. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 178.

5. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 165.

6. « *Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius, et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur.* » Eph., I, 22, 23.

7. « *Et ipse dedit quosdam apostolos [...] in aedificationem corporis Christi; donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* » Eph., IV, 11-13.

8. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 166.

et le Fils, dont il procède au sein de la Trinité, exercent à son endroit la fonction d'envoyeur. Étant donné que l'Esprit remplit, par disposition éternelle, un rôle de liaison dans la Trinité, il sera envoyé au cœur du monde pour unir le Christ-tête à son Église-corps, ainsi qu'il avait uni l'humanité de Jésus à sa divinité lors de l'incarnation du Fils de Dieu.

[...] après que Notre-Seigneur est monté au ciel, le Saint-Esprit est venu en ce monde pour y former et y établir le corps de Jésus-Christ, qui est son Église, et pour lui appliquer le fruit de sa vie, de son sang, de sa passion et de sa mort. Car sans cela c'eût été en vain que Notre-Seigneur eût souffert et qu'il fût mort⁹.

Voilà qui confirme la potentialité d'une continuation de la mission de Jésus sous l'égide de l'Esprit (l'intimité des deux Personnes, Eudes l'évoque souvent sous la forme d'un syntagme de possession, «l'Esprit de Jésus»).

Le Christ total, une valeur en continuuel devenir

En rapprochant les deux étapes de la mission de Jésus, l'historique et la mystique, il est facile d'établir une corrélation entre les deux définitions de son intégralité. Dans la première définition, elle comprend sa personne divine et l'humanité qu'il lui joint hypotaxiquement; dans la seconde, sa nouvelle intégralité n'est autre que Jésus lui-même en relation hypérotaxique avec l'Église, qui lui est inséparable. De là l'homologie béruillienne, où le premier rapport de la proportion est érigé en prototype du second:

$$\frac{\text{Fils de Dieu}}{\text{humanité}} \quad :: \quad \frac{\text{Jésus}}{\text{Église}}$$

Lecture: Le Fils de Dieu est à son humanité ce que Jésus est à son Église.

Comme on a déjà reconnu un caractère tensif dans le rapport du Fils de Dieu avec son humanité, il faut aussi, d'après l'homologation établie,

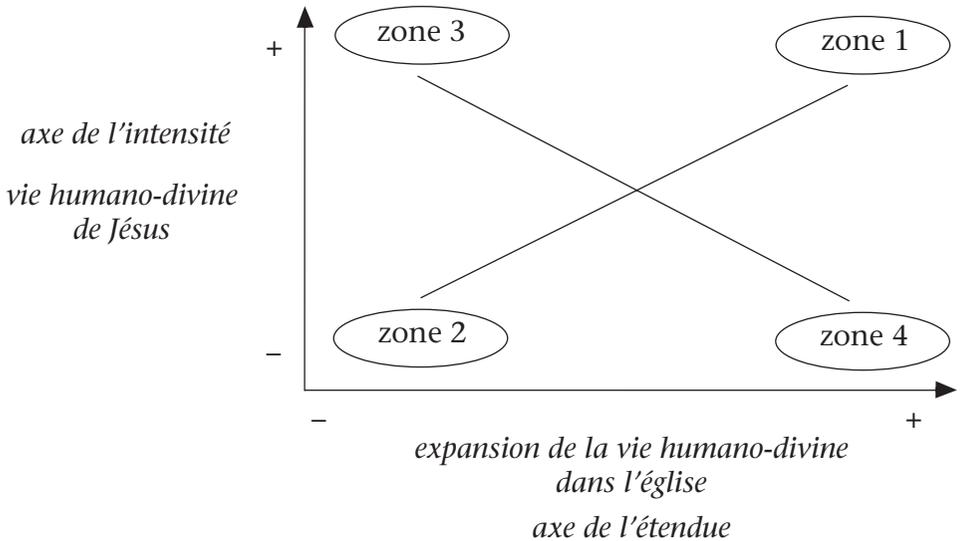
9. Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 176.

mettre en évidence le rapport tensif, permanent, observé entre Jésus et son Église. Le recours à la théorie de la tensivité proposée par Fontanille et Zilberberg rendra de nouveau ce service¹⁰.

Le diagramme de la tensivité montre deux gradients, c'est-à-dire deux échelles de variations allongées entre un plus (+) maximal et un moins (-) minimal. Dans le cas présent, le premier gradient mesure la profondeur relative à *l'axe de l'intensité vitale*. Possédant une vie humano-divine parfaite, Jésus occupe le sommet de cette échelle d'intensité; les degrés inférieurs échelonnent les perceptions moindres de l'intensité vitale de Jésus. Le second gradient enregistre les variations perçues sur *l'axe de l'étendue*, occupé par l'Église. La visée de Jésus, c'est d'actualiser le plus intensément possible ses états et de ses mystères dans chaque membre de l'Église, et que cette forme de présence soit étendue à tout le monde. Au terme, Jésus serait *tout en tous*, continuant, par cette nouvelle manière, de glorifier son Père. Je reprends cela plus en détail.

On distingue dans le diagramme suivant deux éléments posés comme deux *valences* en convergence. Je propose de considérer l'intensité vitale de Jésus comme la *valence attirante*, et l'étendue de la saisie par l'Église comme la *valence attirée* par la première, à laquelle elle sert de champ d'expansion. En mettant en corrélation ces deux *valences* à l'intérieur du diagramme, et en ne s'en tenant qu'aux positions extrêmes de l'axe de l'intensité et de l'axe de l'étendue, on obtient quatre *valeurs* inégales, entre lesquelles se côtoient une multitude de variables.

10. Voir Jacques Fontanille et Claude Zilberberg, *Tension et signification*, p. 11-27; Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours*, p. 64-71.



La zone 1 est caractérisée par une profondeur qualitative forte (+) de la valence *vie humano-divine de Jésus* et elle est mise en corrélation avec une profondeur quantitative forte (+) de la valence *expansion de la vie humano-divine dans l'Église*. La valeur produite est celle d'un Christ total de forte tonicité.

La zone 2, à l'inverse de la première, présente une profondeur qualitative faible (-) de la valence *vie humano-divine de Jésus* et elle est corrélée à une profondeur quantitative faible (-) de la valence *expansion de la vie humano-divine dans l'Église*. La valeur qui en résulte est celle d'un Christ mystique à peine ébauché, d'une tonicité quasi nulle.

La zone 3, définie par une profondeur qualitative forte (+) de la valence *vie humano-divine de Jésus* corrélée à une profondeur quantitative faible (-) de la valence *expansion de la vie humano-divine dans l'Église*, n'aboutit qu'à une autre forme d'un Christ mystique incomplet.

La zone 4 fournit une autre manière d'être d'un Christ mystique inachevé: la profondeur qualitative faible (-) de la valence *vie humano-divine de Jésus* entre en corrélation avec une profondeur quantitative forte (+) de la valence *expansion de la vie humano-divine dans l'Église*.

Seule la zone 1 présente le point d'aboutissement où doit parvenir le Christ total; tout autre zone dépeint des tentatives plus ou moins bien orientées vers ce but. La prévision que la totalité du Christ ne sera réalisée qu'à la fin des temps engage le zèle de l'Église à concourir à son avènement.

Le Fils de Dieu [est] venu ici-bas [...] pour délivrer les âmes de la tyrannie [du péché], pour les sanctifier, pour naître, pour vivre et régner en elles, et pour y faire régner et glorifier son Père, [mais] *cet œuvre ne s'accomplit qu'à mesure que toutes ces choses s'exécutent*. [...] C'est à [l'achèvement de son ouvrage] qu'il veille et travaille continuellement, tant par soi-même que par son corps mystique, qui est son Église¹¹.

À cet égard j'ajouterai, en me référant à la théorie de Hjelmslev, que la valeur *Christ total* est une manifestation articulée en une *manifestante*, représentée ici par la valence *expansion de la vie humano-divine dans l'Église*, et en une *manifestée*, correspondant à la valence *vie humano-divine de Jésus*; la manifestante étant une *variable* et la manifestée, une *constante*¹². L'Église manifeste Jésus: elle en est l'épiphanie.

L'exemple comme type de catégorisation d'unités

Le rôle de Jésus dans son Église n'en est pas un de substitution pure et simple. Il existe au contraire un style particulier d'association de Jésus avec la multitude des fidèles. Quel est-il? La question se pose, étant donné que, dans la représentation de l'univers, pullulent des unités variées. La sémiotique cherche à les distribuer en classes et à désigner le type autour duquel ces unités s'organisent¹³. Or le style bérullien ne catégorise pas Jésus et ses adeptes par le procédé de l'*agrégat*, car cette formation reposerait sur le choix du trait le plus neutre, telle la condition humaine commune à tous les individus réunis. Il écarte aussi la catégorie obtenue par la formation d'une *série*, dont les unités multiples, ici les croyants, posséderaient un ensemble de traits identiques, copiés servilement sur le premier de la série, Jésus. Il ne retient pas non plus la catégorie fondée sur un *air de famille* où les ressemblances éparses

11. Jean Eudes, O. C., t. VI, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 152.

12. Voir Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, p. 134.

13. Voir Jacques Fontanille, *Sémiotique du Discours*, p. 42-45.

deviennent graduellement diffuses d'un membre à l'autre. Le discours bérullien, conforté par le néoplatonisme dionysien, représente Jésus et ceux qui adhèrent à son Église par la catégorie définie comme une *file*, où le type de présence de Jésus est celui du *chef de file*, l'exemplaire parfait sur lequel se modèlent les états, les actions, les intentions, les dispositions, les passions et les sentiments de tous ceux qui lui font suite, sans qu'ils puissent parvenir à le surpasser ni même à l'égaliser. L'image paulinienne du Christ-tête uni à son Église-corps, propagée aussi par le bérullisme, exprime autrement le même type d'association de Jésus et de son Église; elle explicite la hiérarchie et les connexions qui solidarisent la tête et les membres incorporés. Par ailleurs, la théorie de l'analyse sémique proposée par Greimas¹⁴ permet de reconnaître, sous-jacents aux lexèmes «chef (de file)», «tête» et «exemplaire», les mêmes sèmes nucléaires *extrémité* + *supérativité*.

14. Voir A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, p. 45-49.

LE SCHÉMA INTÉGRATEUR

**LA PHASE VIRTUALISÉE
DE L'ÉTAPE MYSTIQUE
DE LA MISSION DE JÉSUS**

**LE CONTRAT PRESBYTÉRAL
LA CONSTITUTION PATHÉMIQUE**

La structure ecclésiale est hiérarchique

L'Esprit est envoyé à l'Église et atteint ceux qui en sont d'office les ministres et ceux qu'ils évangélisent et sanctifient. À cet égard les bérulliens empruntent au pseudo Denys une partie de sa conception de la hiérarchie ecclésiale, selon laquelle les membres de l'Église, tous subordonnés au Christ, se distribuent sur différents échelons: les évêques, les prêtres, les religieux, le peuple saint. Dans cet ordre de proximité inégale avec le Christ, ceux qui occupent un rang supérieur servent de médiateurs à ceux qui leur sont subordonnés, un clivage que reflète la distinction faite plus haut entre le schéma intégrateur, celui des pasteurs, et le schéma intégré, celui de leur action sur les fidèles. (Loin de durcir ce clivage, les bérulliens, disloquant par là la hiérarchie dionysienne des médiations, insistent au contraire sur la communication intime que Jésus entretient directement et individuellement avec l'âme chrétienne.)

Des citations corroborent ces avancés. Une première, extraite du *Mémorial de la vie ecclésiastique*, détermine la principale fonction des pasteurs, en s'autorisant de l'Évangile, du concile de Trente et de l'évidence.

Or qui peut douter qu'un évêque, qu'un curé, ne soient obligés par la nature de leur ministère d'instruire par eux-mêmes les peuples qui leur sont commis? Ce serait nier un principe évangélique. Le saint concile de Trente dit que c'est leur propre office et leur principale obligation¹. Et en effet, il est évident que c'est la fonction la plus naturelle de leur charge, la plus nécessaire pour la défense de l'Église, la plus puissante pour la servir utilement et la plus efficace pour la sanctification des âmes².

La seconde citation, plus didactique dans sa formulation, et tirée du *Catéchisme de la Mission*, précise le statut sacerdotal et les fonctions qui s'y rattachent.

[L'Ordre] est un sacrement qui donne une grâce spéciale et une puissance spirituelle à ceux qui le reçoivent, pour être ministres de Jésus-Christ et de son Église et pour être dispensateurs légitimes et fidèles des mystères de Dieu, de sa sainte parole et de sa grâce divine.

1. Sess. 5, c. 2, De Reform.; Sess. 24, c. 4. De Reform.

2. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 156.

En fait, la fonction de communication en est une de médiation, laquelle consiste à

continuer et imiter sur la terre l'office de médiateur entre Dieu et son peuple, que Jésus-Christ y a exercé pendant qu'il y était, c'est-à-dire faire connaître Dieu aux hommes [...] et [les] porter à rendre à Dieu l'adoration, l'honneur, l'amour, le remerciement, la satisfaction de leurs fautes, la crainte et l'obéissance qu'ils lui doivent³.

Établissement du contrat presbytéral

Sur le modèle de l'étape historique de la mission de Jésus, l'étape mystique est inaugurée par un contrat d'*envoi*, dont l'articulation dégage deux unités sémiques, contraires et complémentaires, *envoyeur / envoyé*. Placé en tête du schéma narratif, ce contrat constitue une manipulation par intervention, un *faire-faire* initial où Jésus, le destinataire-manipulateur exerce son action sur des destinataires-manipulés, les prêtres, pour leur faire exécuter le mandat presbytéral. Il ne s'agit pas d'une mission étrangère à la première, elle est homologue à son exemplaire:

le Père envoyeur	::	Jésus envoyeur
son Fils envoyé		ses pasteurs envoyés

Lecture: Le Père envoyeur est à son Fils envoyé ce que Jésus envoyeur est à ses pasteurs envoyés.

Eudes le confirme dans la Préface de son *Prédicateur apostolique*:

Mais il [Jésus] ne veut pas être seul à prêcher son Évangile, il y veut employer plusieurs autres prédicateurs. Comme il nous a rendus participants de son admirable Sacerdoce et de toutes ses plus nobles qualités, [...] il veut aussi nous associer avec lui dans sa qualité et dans son office de Prédicateur. «Comme mon Père m'a envoyé, dit-il, ainsi je vous envoie»: Mon Père m'a envoyé pour annoncer aux hommes sa divine parole et pour leur faire connaître ses volontés: je vous envoie pour prêcher le même Évangile et les mêmes vérités que j'ai prêchées: *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos*⁴.

3. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Catéchisme de la Mission*, p. 452.

4. *Joan.*, XX, 21. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Prédicateur apostolique*, Préface, p. 1-2.

Par un impératif – le mode grammatical par excellence de la manipulation – Jésus adresse à ses premiers prêtres, les apôtres, l'injonction contractuelle: «Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit⁵.» L'acceptation d'un tel ordre, légitimement transmis dans l'Église, implique deux modalités virtualisantes, le *devoir faire* et le *vouloir faire*.

*Le contrat presbytéral scelle l'obligation
de continuer la mission de Jésus*

La présence de pasteurs à la tête de l'Église révèle l'intention de Jésus: la pourvoir d'une classe supérieure, distinguée par l'état de prêtrise. Le degré d'élévation de cette catégorie s'accorde avec le caractère exceptionnel de son mandat: la charge contractuelle que Jésus impose à ses prêtres est celle-là même qu'il reçut de son Père.

*Sicut misit me Pater, et ego mitto vos*⁶. «Je vous envoie comme mon Père m'a envoyé», c'est-à-dire je vous envoie pour la même fin pour laquelle mon Père m'a envoyé; pour annoncer le même Évangile que j'ai annoncé; pour dispenser les mêmes mystères et les mêmes grâces que j'ai dispensées; pour faire et pour administrer les mêmes sacrements que j'ai institués; pour offrir à Dieu le même sacrifice que je lui ai offert; pour dissiper les ténèbres de l'enfer qui couvrent la face de la terre; pour y répandre la lumière du ciel, [et] y détruire la tyrannie de Satan, pour y établir le règne de Dieu, [...].

En somme la mission ecclésiale reconduit les buts poursuivis à l'étape historique. Eudes laisse Jésus continuer de le dire lui-même à ses prêtres:

[Je vous envoie] pour exercer en la terre les mêmes fonctions sacerdotales que j'y ai exercées, et pour y continuer et accomplir l'œuvre de la rédemption du monde, et aussi pour y continuer la même vie que j'y ai menée et les mêmes vertus que j'y ai pratiquées⁷.

S'adressant directement «aux Catéchistes missionnaires et à tous les bons Pasteurs», Eudes leur répète les mêmes consignes:

5. *Matth.*, XXVIII, 19-20a.

6. *Joan.*, XX, 21.

7. Jean Eudes, O. C., t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 11-12; voir aussi p. 187.

Vous êtes tous Missionnaires, envoyés de Dieu pour la même fin pour laquelle le souverain Missionnaire, Notre-Seigneur Jésus-Christ, a été envoyé en la terre par son Père éternel, c'est-à-dire pour illuminer le monde de la lumière de vie, pour allumer le feu du divin Amour et de la haine du péché. C'est pourquoi, puisque Dieu vous a fait tant de faveur que de vous appeler à un si haute fonction, [...] vous devez travailler fortement et continuellement à établir ces trois choses dans les âmes chrétiennes⁸.

Le contrat presbytéral est réalisable.

Dans son *Mémorial de la vie ecclésiastique*, Eudes stimule le zèle des pasteurs par un discours persuasif où abondent les motifs d'acceptation d'un mandat ecclésial. Malgré ses exigences onéreuses, ce contrat est réalisable. Il en existe des réussites: un grand nombre de pasteurs zélés, entrés dans l'Église triomphante, ont jadis modelé leur vie sur celle de Jésus. Aussi leur conduite reçut-elle de lui une sanction cognitive, qui en reconnut les mérites, et une sanction pragmatique, qui les récompensa. «Images vives et parfaites du souverain Prêtre Jésus-Christ», ils servent depuis lors, pour les pasteurs de l'Église militante, de modèles intermédiaires imitables. Cette attention bérullienne portée aux médiations est caractéristique du néoplatonisme ambiant.

À son discours argumentatif, Eudes ajoute, comme à l'accoutumée, l'intensité affective de sa louange. Il honore la dignité suréminente des prêtres déjà couronnés, se réjouit de leur gloire et de leur bonheur, rehaussés par leur statut particulier, les remercie pour les services rendus de leur vivant à Jésus et à son Église, admire l'amour et le zèle dont ils les imprégnaient.

Je rends grâces infinies à la divine bonté de vous avoir ainsi élevés à la plus haute dignité qui soit dans la maison du Père céleste et dans la famille de son Fils; je m'éjouis avec vous de tout mon cœur de vous voir ornés d'une gloire et d'une félicité conforme à la hauteur d'une si éminente qualité.

Je vous bénis et vous remercie de toutes mes forces pour tous les services que vous avez rendus en la terre à notre commun Maître et à son Église par le saint usage que vous avez fait de toutes les fonctions sacerdotales et pour toute la gloire que vous lui avez donnée et que vous lui

8. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Le Catéchisme de la Mission*, p. 380.

donnez éternellement dans le ciel. Oh! qui pourrait dire quel a été l'amour très ardent dont votre cœur a été embrasé pour cette même Église? Qui pourrait exprimer le soin, la vigilance et le zèle avec lequel vous avez travaillé pour son établissement, pour son accroissement et pour sa sanctification⁹?

La phase virtualisée du schéma pathémique: la constitution du sujet passionnel

Avant d'être admis à la prêtrise, l'aspirant à cet état est censé avoir déjà parcouru les phases de sa transformation en Jésus et avoir atteint autant que possible le point culminant de son évolution par son identification avec lui, obtenue par la réciprocité de leur amour. En conformité avec les exigences de son contrat baptismal. Or l'intentionnalité qui préside à l'établissement du contrat baptismal n'est pas celle qui détermine le contrat presbytéral. Il s'ensuit que le terme *ad quem* de la vie chrétienne devient le terme *a quo* du programme de formation du futur prêtre. Eudes en fournit la preuve. Chez le prêtre, affirme-t-il, «l'affaire» de son salut personnel «doit être en si bon état», sa sainteté doit être si grande qu'il soit «capable, avec la grâce de Dieu, de sauver et de sanctifier les autres¹⁰». C'est la raison d'être du sacerdoce ministériel dans l'Église. Ces notions construisent ce que la sémiotique appelle la *constitution du sujet passionnel*. L'articulation de cette constitution explicite, d'une part, le *constituant*, représenté par la situation particulière dans laquelle devra vivre le pasteur et, d'autre part, le *constitué* ici désigné par le sujet passionné d'amour pour la construction de l'Église, le corps mystique dont Jésus est la tête.

Quand le Fils de Dieu voulut donner la conduite de son Église à saint Pierre, il ne lui demanda pas s'il était savant, s'il était éloquent, s'il était noble, s'il était riche, mais seulement s'il l'aimait; car comment est-ce qu'un évêque ou un curé pourra s'acquitter des obligations de sa charge, qui sont très laborieuses et presque innombrables, sans une ardente charité à laquelle rien n'est impossible¹¹?

9. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 4.

10. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 165.

11. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 161.

À la phase de virtualisation du parcours narratif du pasteur, il faut donc associer la première phase du schéma pathémique, la constitution du sujet passionnel, c'est-à-dire une manière d'être qui dispose le futur pasteur à «sentir» de nouvelles passions. Dans le cas présent, l'amour définit son mode d'accès au monde des valeurs sacerdotales, et cette disposition sélectionne «à l'avance certaines passions plutôt que d'autres¹²», tels l'amour et le zèle. Eudes en instruit les clercs par un scénario mettant en scène Jésus, l'exemplaire du dévouement pastoral, et ses imitateurs virtuels.

Le Fils de Dieu est venu en la terre pour y opérer l'œuvre du salut du monde. Il y est demeuré trente-trois ans, durant lesquels il a employé toutes ses pensées, toutes ses paroles, toutes ses souffrances, tout son sang, toute sa vie et sa mort pour le salut des hommes. Après cela il s'en est retourné à son Père; mais il a voulu laisser des personnes en sa place pour continuer et pour achever son œuvre. Qui sont ces personnes? Ce sont les prêtres, lesquels par conséquent doivent aussi imiter, autant qu'il leur est possible, l'*amour* incompréhensible que ce très aimable Sauveur a pour toutes les âmes, et le *zèle* très ardent dont son Cœur est embrasé pour leur salut¹³.

12. Voir Algirdas J. Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âmes*, p. 162.

13. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 165-166.

LE SCHÉMA INTÉGRATEUR

**LA PHASE ACTUALISÉE
DE L'ÉTAPE MYSTIQUE
DE LA MISSION DE JÉSUS**

LA COMPÉTENCE MODALE DES PASTEURS

LA DISPOSITION PATHÉMIQUE

La continuation de la mission postule l'identité des compétences modales

Jésus actualise sa mission dans l'Église en faisant participer ses coopérateurs, les pasteurs, à ses compétences modales du pouvoir et du savoir. La description de cette communication participative s'appuie sur les trois catégories sémantiques « possession, association, inclusion », déjà reconnues comme fondamentales dans la construction stratifiée du discours eudésien. Elles sont actualisées dans le discours quand les structures syntaxiques qui les sous-tendent, *être à, être avec, être dans*, sont prises en charge par les actants *sujet* et *objet*. Cependant, dans les énoncés narratifs engendrés, l'objet présenté n'est pas un *objet de valeur*, dont l'obtention survient lors de la performance, mais un *objet modal* dont l'acquisition préalable est nécessaire au sujet opérateur de la performance. A ce stade-ci, il s'agit de l'attribution d'objets modaux, pourvoyeurs de compétences, à un éventuel sujet opérateur, ce qui en fait un sujet modalisé, que la logique narrative rattache impérativement à un sujet modalisateur, n'y ayant pas de destinataire sans destinateur. La communication de la compétence modale peut s'effectuer dans le cadre sémantique de la possession, de l'association ou de l'inclusion, d'après le type de rapports pouvant exister entre le sujet modalisateur et le sujet modalisé par lui.

La formation du sujet opérateur compétent dans un programme de possession

L'objet modal, représenté ici par l'état de prêtrise, est transmissible à un sujet qui suivra le parcours narratif formé des fonctions *privation* ⇒ *acquisition* ⇒ *possession*. Ce sujet, destiné à devenir un opérateur de performance pastorale passe alors du manque de la qualité sacerdotale à son *acquisition*, puis à la *possession* de cette qualification distinctive. Or le premier à avoir parcouru ce trajet à hauteur d'exemplaire est Jésus lui-même. Il y est parvenu grâce à l'intervention d'un sujet modalisateur, son Père, qui lui a communiqué la compétence sacerdotale. L'acquisition ne se fit donc pas par appropriation, mais par attribution. Le Christ n'a pas usurpé l'état de prêtrise. Eudes l'atteste: « Il ne s'y appelle point soi-même, [...]; il attend que son Père l'y appelle, l'y établisse et lui dise:

*Tu es sacerdos in aeternum*¹. » Or le même parcours fonctionnel *privation* ⇒ *acquisition* ⇒ *possession* Jésus l'accomplit pour son propre compte. Pour s'assurer des continuateurs à sa mission. En l'occurrence, c'est par deux procédés d'acquisition, l'appropriation (il y a achat) et l'attribution (il y a don du Père), qu'il obtient l'objet modal qu'il désire, à savoir une classe sacerdotale qui le munisse de la compétence de pouvoir continuer et parfaire sa mission. Cet apport modal que Jésus s'accorde, le discours eudésien le manifeste par diverses figures lexicales convergeant vers le thème de l'appartenance : Jésus est l'unique possesseur du « peuple » sacerdotal et par acte d'achat personnel et par don reçu du Père ; cette acquisition est donc devenue sa possession inaliénable. Eudes en assure les prêtres :

Vous êtes le *peuple acquis* d'une manière toute singulière, car, encore que le Fils de Dieu ait acheté tous les autres hommes par le prix de son sang, et que son Père éternel lui ait donné toutes les nations, néanmoins il vous a acquis d'une façon plus spéciale et son Père vous a donnés à lui avec un amour plus particulier.

De sorte que, après la très sacrée Vierge, vous êtes la plus glorieuse conquête du Sauveur et le plus précieux de tous les dons que son Père éternel lui a faits. Vous êtes le premier et le plus excellent fruit de ses travaux, le plus digne prix de son sang, sa principale portion, son plus noble partage, son plus cher trésor et son plus riche héritage, duquel il prétend aussi retirer plus de fruit pour la gloire de son Père que de toutes ses autres possessions².

Pour actualiser la continuation de sa mission, Jésus s'est donc pourvu d'une nouvelle compétence : il dispose d'une classe particulière de sujets opérateurs, qualifiés par lui. Ce sont ses prêtres. Lui-même joue vis-à-vis d'eux le rôle de sujet modalisateur, en leur faisant suivre la séquence transformationnelle *privation* ⇒ *acquisition* ⇒ *possession*, pour leur procurer la même compétence que la sienne, la qualité sacerdotale. Alors s'établit entre le sujet modalisateur, le souverain Prêtre, et le sujet modalisé, le prêtre appelé par lui, une relation de dépendance qui subordonne le second au premier. Par « humilité d'esprit » (dérivée de la compétence modale du savoir), le prêtre avoue son indignité à faire partie de l'ordre clérical et son incapacité à bien remplir les fonctions qui s'y

-
1. « Tu es prêtre pour l'éternité. », *Hebr.*, V, 5. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 151.
 2. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 8. (C'est Eudes qui souligne)

rattachent. Il est conscient «qu'il a été tiré du néant, qu'il n'est rien et n'a rien de lui-même que le néant». Par «humilité de cœur» (dérivée de la compétence modale du vouloir), il accepte son état de dépendance. La vue de Jésus dans sa grandeur humiliée demeure toutefois, dans l'optique bérullienne, le principal motif de son humilité.

La formation du sujet opérateur compétent dans un programme d'association

Loin de vivre *séparés* ou isolés, Jésus et le prêtre sont intégrés dans la même unité pour former un seul sujet opérateur apte à réaliser les performances attendues. *L'adhérence*, que cette *intégration* implique, définit un mode de contiguïté des actants-sujets, le contact, un état qui influe sur leurs modes d'agir. Cette fois, c'est Jésus et le prêtre qui sont liés l'un à l'autre par une relation de solidarité, de telle sorte qu'ils participent à la même compétence modale, la qualité sacerdotale. Tout en demeurant deux *acteurs* individualisés, ils ne constituent qu'un seul *actant sujet opérateur*. Ce syncrétisme, Eudes l'exprime par un emprunt au champ lexical du corps. Jésus, l'un des deux sujets actoriels, est bel et bien présent, mais demeure invisible; s'il regarde, parle et donne, c'est moyennant la présence visible du prêtre. Eudes le dit aux prêtres en ses termes:

Vous êtes ses yeux, car c'est par vous que ce bon Pasteur veille continuellement sur son troupeau; c'est par vous qu'il l'éclaire et qu'il le conduit; c'est par vous qu'il pleure celles d'entre ses brebis qui sont entre les griffes du loup infernal et qu'il verse des larmes sur la mort de son cher Lazare, c'est-à-dire sur les âmes mortes par le péché.

Vous êtes sa bouche et sa langue, car c'est par vous qu'il parle aux hommes et qu'il continue à leur annoncer la même parole et le même Évangile qu'il leur a prêché par lui-même, lorsqu'il était sur la terre.

Vous êtes son cœur, car c'est par vous qu'il donne la vraie vie, la vie de grâce en la terre et la vie de gloire au ciel, à tous les véritables membres de son corps³.

3. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 14-15.

Ce langage métaphorique exprime clairement que le sujet opérateur principal, Jésus, requiert la présence, active et concomitante, du sujet coopérateur, le prêtre, pour accomplir sa mission. Ce serait gauchir le bérullisme d'interpréter la continuation de la mission de Jésus comme une suite de relais, à la manière d'une course olympique où le premier coureur cesse de courir quand commence à le faire le relayeur.

*Les sujets modalisateurs exemplaires
de l'association de Jésus avec ses prêtres*

C'est au sein de la Trinité qu'est d'abord configurée la liaison de Jésus avec ses prêtres. Cette jonction est l'effet d'initiatives prises par des sujets modalisateurs suprêmes, les Personnes trinitaires; elles désirent s'adjoindre des sujets compétents, formés à leur image. Ainsi le Père leur communique – comme il l'a fait pour Jésus – «sa plus excellente qualité», une paternité analogue à la sienne.

[...] le Père éternel *vous associe avec lui* dans sa plus haute opération, qui est la génération ineffable de son Fils, qu'il fait naître de toute éternité dans son sein paternel, et dans *sa plus excellente qualité*, qui est sa divine paternité, vous rendant en une certaine et admirable manière les pères de ce même Fils, puisqu'il vous donne *le pouvoir* de le former et de lui donner naissance dans les âmes chrétiennes [...].

De son côté, le Fils s'adjoit des prêtres qu'il pourvoit de ses compétences modales, ses «perfections», pour les rendre capables d'exercer avec lui ses fonctions performantes, ses «actions».

Le Fils de Dieu *vous associe avec lui* dans ses plus nobles perfections et dans ses plus divines actions: car il vous rend participants de sa *qualité de médiateur* entre Dieu et les hommes, de *sa dignité de juge* souverain de l'univers, de son nom et de son office de Sauveur du monde, et de plusieurs autres *excellences* dont il est orné [...].

Pour sa part le Saint-Esprit accomplit sa mission d'envoyé divin invisible en habilitant les prêtres à agir dans sa mouvance.

Le Saint-Esprit *vous associe aussi avec lui* en ce qu'il a opéré et en ce qu'il opère tous les jours de plus grand et de plus admirable: car pourquoi est-ce que le Saint-Esprit est venu en ce monde? N'a-ce pas été [...] pour éclairer les esprits des hommes de la lumière céleste, pour échauffer leurs cœurs du feu sacré de l'amour divin, pour réconcilier les pécheurs avec Dieu, [...] pour communiquer la grâce, pour sanctifier les âmes, pour

établir l'Église, pour lui appliquer les fruits de la passion et de la mort de son Rédempteur, et enfin pour détruire et anéantir en nous le vieil homme, pour y former et faire naître Jésus-Christ⁴?

Cette intervention des sujets modalisateurs divins programme la conduite des sujets modalisés, les prêtres, dont la performance devra correspondre aux compétences reçues.

Après avoir présenté les Personnes trinitaires dans leur rôle de méta-sujets modalisateurs conférant la compétence sacerdotale, l'énonciateur Eudes concentre l'attention de ses énonciataires-lecteurs sur la Personne dont l'Incarnation a fait d'elle le sujet modalisateur immédiat de l'ordre de prêtrise, Jésus Christ. Les sèmes qualificatifs */extrémité/*, */supériorité/*, */stabilité/* le caractérisent: il est «l'Instituteur, le Fondateur, le Chef et le Supérieur» de l'état clérical dans l'Église. Parfaitement doué, il lui revient d'établir une «société et une alliance toute spéciale» avec ceux qu'il a lui-même appelés à cet état. Le contrat d'alliance interpersonnel, étant «plus puissant et plus étroit» que le contrat de simple possession, empêche le prêtre d'être *isolé* de Jésus ou *séparé* de lui; il ne peut participer à ses «plus hautes perfections» et à ses «plus nobles qualités», sans lui être *intégré*, sans être *associé* avec lui.

L'intensité, l'étendue et la variété des qualités associatives

Dans la description des actants unis par association dans le rôle de sujets opérateurs, les prédicats qualificatifs, dont la somme définit leur pleine compétence, sont communs au sujet opérateur associant et au sujet opérateur associé. Par une communication participative, le premier a rendu l'autre qualitativement semblable à lui. L'harmonie des compétences dispose à une performance solidaire. Eudes décrit l'intensité, l'étendue et la variété des qualifications devenues communes à Jésus et au prêtre. Il multiplie, il est vrai, les prédicats fonctionnels (les verbes), descriptifs des activités des actants, mais il ne le fait jamais sans les faire dépendre des prédicats qualificatifs (les épithètes et les attributs), qui rendent compte des capacités permanentes, à la source des actions rapportées⁵.

4. Jean Eudes, O. C., t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 15-16; p. 193. Voir passages parallèles, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 151-154.

5. Pour le développement qui suit, voir Jean Eudes, O. C., t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 154-158.

En tête de liste des qualités énumérées, qui sont autant de figures de la modalité du pouvoir sacerdotal, apparaît celle de «missionnaire». S'adressant aux prêtres, Eudes leur dit: «Il [Jésus] vous associe avec lui dans sa qualité de Missionnaire». C'est la première qualité qu'il reçut lui-même de son Père au moment de son envoi en mission sur terre. Elle est aussi la première qu'à son tour, à titre de sujet modalisateur, il donne à ceux qu'il appelle. Jésus leur dit en effet: «Je vous envoie comme mon Père m'a envoyé», c'est-à-dire «avec le même amour avec lequel il m'a envoyé» et pour la même fin: «continuer les fonctions et les exercices de ma mission». Bien que le contrat d'envoi s'exprime par un acte transitif, il n'en établit pas moins les sujets envoyés dans un état permanent: ils sont missionnaires à jamais.

De cette première qualité dérivent toutes les autres octroyées par le sujet modalisateur à ses envoyés pour les joindre étroitement à sa mission. La deuxième qualité associative est celle du «divin sacerdoce», qui donne aux prêtres «le pouvoir d'exercer les mêmes fonctions sacerdotales [que Jésus] a exercées sur la terre». La qualité suivante découle immédiatement de la précédente et concerne l'unicité de la médiation sacerdotale. Quand il s'agit de «traiter des grandes affaires de la gloire de Dieu et du salut des âmes», les prêtres que Jésus a «associés avec lui en sa qualité de Médiateur» ne forment avec lui qu'un seul actant sujet. Une autre qualité est transmise aux prêtres par Jésus, celle «de Docteur et de lumière du monde»; elle a trait à la compétence du savoir: les prêtres sont envoyés pour «enseigner aux hommes la science du salut». De plus, Jésus entre en société avec les prêtres en leur communiquant «sa qualité de Médecin»; il leur donne le pouvoir de «guérir les âmes malades, et même [de] ressusciter celles qui sont mortes par le péché». Par l'ajout d'une autre qualité, celle de «Pasteur», Jésus accroît ses similitudes avec les prêtres, «car encore que tous les prêtres ne soient pas pasteurs par office, ils en font néanmoins ordinairement les fonctions». Outre cela Jésus partage avec ses prêtres «sa qualité de Sauveur et de Rédempteur», car leur mission est de «coopérer avec lui au salut des âmes», et de «continuer le grand œuvre de la rédemption de l'univers». La compétence sacerdotale s'étend au pouvoir judiciaire: Jésus fait participer ses prêtres à «sa qualité de Juge» en leur conférant «le pouvoir de lier et de délier, d'absoudre et de condamner», en somme, celui «d'exercer la puissance que son Père lui a donnée de juger les hommes».

Eudes termine sa nomenclature qualifiante en élargissant sa vision de la puissance sacerdotale. Elle est telle qu'elle prend place, dans la hiérarchie bérullienne, immédiatement après le pouvoir suréminent de la Mère de Dieu. De là le rang occupé dans l'Église par cette catégorie privilégiée et l'exclusivité des pouvoirs qu'elle détient. Certes tous les fidèles, rapporte Eudes dans les termes bibliques, sont «de sang royal et divin», et font partie de «la généalogie du Fils de Dieu», dont ils sont les frères, mais les prêtres, assure-t-il également, possèdent ces qualités «en un degré bien plus éminent que les autres chrétiens», car ils sont revêtus du «sacerdoce royal»⁶. Cette distinction n'est pas purement honorifique, scande-t-il dans ses propos réservés aux prêtres :

Vous êtes les rois de l'empire de Jésus-Christ, qui est son Église, et c'est à vous qu'il dit : *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum*⁷ : «Je vous dispose le même royaume que mon Père m'a disposé» [...]; et comme son Père lui a donné un nom et un pouvoir qui est au-dessus de tout nom et de tout pouvoir⁸, aussi il vous a donné un nom et une puissance qui surpasse incomparablement tous les noms et toutes les puissances qui sont non seulement dans le siècle présent, mais aussi dans le siècle à venir⁹.

Pareille emprise sur l'Église surpasse la puissance d'opération des catégories angéliques. Ni les anges ni les archanges ni les principautés ni aucun autre esprit céleste n'a reçu la qualité sacerdotale ou les pouvoirs dévolus aux prêtres, comme celui d'effacer les péchés, de communiquer la grâce, de former Jésus Christ dans le cœur des hommes ou dans l'eucharistie, etc.¹⁰.

L'échelle graduée du pouvoir sacerdotal

Les objets sur lesquels s'exercent la puissance sacerdotale révèlent aussi le degré d'intensité nécessaire au sujet opérateur pour les trans-

6. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 9.

7. *Luc.*, XXII, 29.

8. «*Et donavit illi nomen quod est super omne nomen.*» *Philip.*, II, 9. «*Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.*» *Matth.*, XXVIII, 18.

9. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 10-11; voir aussi p. 187-188.

10. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 11.

former. Eudes en énumère quatre, qu'il compare de ce point de vue: les âmes, la présence sacramentelle de Jésus, le corps mystique, le corps personnel de Jésus.

Au premier degré de la gradation ascendante, les prêtres jouissent d'un pouvoir directif sur les âmes et, à ce titre, ils en sont «les gouverneurs et les recteurs». Investis en plus d'un pouvoir judiciaire, ils en sont les «juges». À raison de quoi, ajoute l'auteur à leur intention: «vous opérez tous les jours des effets d'une puissance infinie, qui n'appartient qu'à Dieu seul, [...]»¹¹.

Le pouvoir des prêtres est tel qu'il assujettit même Jésus à leur vouloir. Ce cas, estime Eudes, renchérit sur le précédent:

Bien davantage, vous avez pouvoir sur le souverain Seigneur du ciel et de la terre: car ne voyons-nous pas ce même Jésus, [...] qui a été sujet à sa très sainte Mère et à saint Joseph pendant qu'il a été en la terre, [...] être encore assujetti à la puissance des prêtres, et ce depuis seize cents ans, jusqu'à la consommation des siècles? N'obéit-il pas très ponctuellement à leur voix et à leur parole et ne se rend-il pas entre leurs mains toutes fois et quantes qu'il leur plaît de l'appeler, s'il faut ainsi dire, par la consécration de son corps et de son sang dans la très sainte Eucharistie¹²?

L'intensité du pouvoir des prêtres se remarque non moins à leurs interventions ministérielles dans l'Église. Les prêtres, interroge Eudes,

n'ont-ils pas pouvoir sur [le] corps mystique [de Jésus], qui est son Église, sur son divin Esprit, sur sa grâce, sur ses mystères, puisque c'est par eux et par leur ministère que le Saint-Esprit est donné aux fidèles, que les trésors de la grâce leur sont distribués, que les secrets et les merveilles des sacrés mystères leur sont manifestés? N'est-ce pas pour cela que dans les saintes Écritures ils portent la qualité de dispensateurs des mystères de Dieu et de sa divine grâce¹³?

C'est pourtant dans le sacrifice eucharistique que se révèle l'intensité maximale de la puissance sacerdotale.

Mais, ce qui est beaucoup plus que tout cela [les cas cités précédemment], combien est merveilleux le pouvoir qu'ils [les prêtres] ont sur

11. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 9-10; 12.

12. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 12-13.

13. «*Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.*» I Cor., IV, 1. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 13; voir aussi p. 186.

le propre sang et sur le corps personnel du Sauveur! Pouvoir non seulement de le former sur les autels, [...], mais même de le sacrifier tous les jours et à toute heure à l'honneur de son Père et en rémission des péchés du monde, et par conséquent de l'anéantir [...]; car qui dit sacrifice dit anéantissement de la chose qui est sacrifiée. À raison de quoi celui qui a droit de sacrifier une chose a le pouvoir de l'anéantir dans le sacrifice qu'il en fait: pouvoir le plus grand et le plus absolu que Dieu même puisse exercer sur la dernière de ses créatures¹⁴.

La dimension spatio-temporelle du pouvoir sacerdotal

En plus de son intensité superlative, le pouvoir conféré aux prêtres est remarquable par l'étendue de son champ d'influence: il couvre le ciel, la terre, l'enfer. À telle enseigne, assure Eudes en s'adressant directement aux prêtres, que toute puissance en quelque sorte vous est donnée

au ciel, car vous en avez les clefs, pour le fermer et pour l'ouvrir à qui il vous plaît; *en la terre*, car vous opérez tous les jours des effets d'une puissance infinie et qui n'appartient qu'à Dieu seul, comme la rémission des péchés, la communication de la grâce, la formation d'un Dieu dans les cœurs et dans le très saint Sacrement; *sur l'enfer*, car votre Maître vous a donné pouvoir de fouler aux pieds et d'écraser les serpents et les dragons de l'enfer, et de chasser des corps et des âmes toutes les puissances infernales¹⁵.

D'une actualisation permanente, comme tout autre qualification, l'alliance de Jésus avec ses prêtres est toujours prête à se manifester par des opérations de son ressort. Ce contact, renforcé par l'aspect duratif, la terminologie bérullienne habituelle l'exprime par les prédicats «s'appliquer à», «adhérer à»: Jésus est *appliqué* par état à ses prêtres, lesquels sont *adhérents* à lui par état.

La formation du sujet opérateur compétent dans un programme d'inclusion

S'il est facile de constater que le pouvoir sacerdotal appartient à Jésus et à ses prêtres comme objet modal possédé; s'il l'est tout autant d'admettre que ces sujets possesseurs ont convenu d'associer leur compé-

14. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 13.

15. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 12; voir aussi p. 186.

tence selon le pouvoir, pour former un seul sujet opérateur synchrétique, il l'est moins de découvrir comment le système de l'inclusion, appliqué à ces acteurs déjà si fortement unis, peut contribuer à la consolidation de leur pouvoir.

Pour y voir clair, il faut d'abord reconnaître que l'acquisition de la sainteté personnelle par l'identification mystique avec Jésus (= l'inclusion réciproque des acteurs en présence) n'est pas le propre enjeu de la performance sacerdotale, puisqu'il est proposé, comme *Objet de valeur*, à tous les baptisés¹⁶. Ce qui, à l'exemple du souverain Prêtre, doit absorber toutes les énergies d'un ecclésiastique, c'est son dévouement au salut des autres. Eudes insiste sur ce point¹⁷. Il s'ensuit que, dans le cas du prêtre, sa perfection personnelle doit être considérée non pas comme un *Objet de valeur* à acquérir, mais comme un *Objet modal*, celui du *pouvoir faire*, qui est une qualité permanente constitutive de la compétence du sujet opérateur. La sainteté fait partie de l'ensemble des attributs qualitatifs du prêtre, le mettant en état d'accomplir sa performance pastorale.

Car les Prêtres sont les premiers officiers de la couronne du grand Roi, les principaux ministres de son état, [...] les trésoriers de ses grâces et les dispensateurs de ses mystères [...] À raison de quoi ils sont obligés d'exceller autant en sainteté qu'en dignité par-dessus les autres chrétiens¹⁸.

Or les sujets opérateurs de l'inclusion mystique sont mus par un agent modalisateur qui les y dispose, l'amour de Jésus. C'est lui qui incite les prêtres au «dénouement» préalable à l'inclusion, celui de leur propre esprit, de leur volonté propre, de leurs dispositions propres, pour qu'ils soient «revêtus» de l'esprit, de la volonté et des dispositions que, par amour, leur communique Jésus. Eudes continue d'emprunter le langage métaphorique; il montre l'activité amoureuse de Jésus exercée sur ses prêtres, «il les tire hors d'eux-mêmes», pour qu'ils soient présents et vivants en lui. Cette aliénation mystique produite chez les prêtres est concomitante à la volonté de chacun d'eux de «se vider» de son moi

16. Voir Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 167.

17. Voir Jean Eudes, O. C., t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 165; voir aussi t. III, *Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 195-196.

18. Jean Eudes, O. C., t. III, *op. cit.*, p. 194.

propre pour n'être qu'un «englobant» parfaitement disponible ou, en termes bérulliens, une «pure capacité de Jésus», que celui-ci, comme «englobé», «remplit» pleinement.

La valeur «identité», qui neutralise l'opposition */englobant/* versus */englobé/*, est fortement signalée dans le discours eudésien par la thématique insistante de la «résidence» (ou de la «demeure»), où le sujet aimant occupe l'objet aimé, qui, par réciprocité d'amour, est un sujet aimant qui envahit l'autre à titre d'objet aimé. La distinction sémique */englobant/* versus */englobé/* étant neutralisée, il s'ensuit que les sujets opérateurs, les prêtres et Jésus, s'identifient par une inclusion réciproque, ce qui autorise l'énonciateur à reporter sur les premiers, par transfert métonymique, le nom propre du second. Eudes dit en effet aux prêtres «Vous êtes des Jésus-Christ vivants et marchants sur la terre; vous portez le plus beau et le plus saint nom du Fils de Dieu, qui est le nom de Jésus». Il en redit le bien-fondé: «[Car] vous êtes revêtus de sa royauté, de son sacerdoce, de son autorité et de ses autres divines perfections»; «vous agissez en son nom et de sa part»; «vous avez à continuer la vie qu'il a menée sur la terre et toutes les fonctions sacerdotales qu'il y a exercées¹⁹». Munis d'une telle compétence, les sujets opérateurs affectés à la mission divine sont aptes à passer à l'étape de leur performance pastorale. À la condition de se distinguer par une disposition altruiste, nécessaire à tout chargé de mission, le zèle.

La phase actualisée du parcours pathémique: le zèle comme disposition

Par sa seule présence, le zèle dénonce l'incomplétude de la mission de Jésus. Aussi faut-il que le pasteur, chargé de continuer les programmes de glorification du Père et du salut de l'homme, soit pourvu de la même disposition qui animait Jésus, le zèle. Cette qualité incline le sujet opérateur des deux programmes en devenir à s'y attacher fermement et elle le presse de s'y dévouer. Eudes en fait la caractéristique du pasteur; il en dessine les traits dans le *Mémorial de la vie ecclésiastique*, *Le Prédicateur*

19. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 17; voir aussi p. 189.

apostolique et *Le Bon Confesseur*; il y affiche le nom de *zèle* d'une façon jusque-là inédite dans la littérature religieuse ou encore il s'emploie à en diffuser les définitions sans que n'affleure la dénomination attendue.

Dans le discours sur l'étape mystique de la mission de Jésus, le zèle est vivement sollicitée par une tension dramatique, celle que provoque dans tout récit la distanciation de deux fonctions narratives cardinales: il existe en effet un écart très étendu entre l'établissement du contrat ecclésial et le terme de son accomplissement à la fin des temps. De plus, il est saturé d'épreuves capables de tenir en haleine tous les pasteurs. Le discours descriptif de l'étape mystique se construit donc sur le modèle de la précédente, l'étape historique: il reconstitue la logique narrative de l'action, de même que la logique de la passion, notamment celle qui émane de l'ardeur du zèle.

Le dispositif modal du zèle pastoral

À la phase d'actualisation du schéma pathémique, le zèle est une disposition qui émerge de la constitution du sujet passionnel, c'est-à-dire de l'amour qui le prédispose au mode de vie pastoral. Or la disposition, faut-il rappeler, comporte son propre dispositif modal, c'est-à-dire un agencement particulier de *manières d'être* logiquement présupposées à des *manières de faire*. Aucun pasteur – à moins de lui dénier toute consistance – ne peut être établi sujet compétent selon le *faire* sans l'avoir été selon l'*être*. D'où l'importance, pour le mieux comprendre, de démonter le mécanisme en question.

1- Sur le modèle de «Dieu», «de l'Homme-Dieu», «de la Mère de Dieu», «de l'Église de Dieu», «des Anges de Dieu», «des saints Apôtres», «des plus grands saints du Paradis», «des personnes les plus dignes qui soient en la terre²⁰», le pasteur zélé est un sujet compétent selon le */devoir être/*; comme eux, il est affecté par la modalité du */devoir être celui qui/* conjoint aux objets de valeur en continuel devenir, la gloire de Dieu et le salut de l'homme. En vertu de son contrat sacerdotal et de son état permanent de prêtrise, il est dans la nécessité de faire advenir la jonction sujet-objet, lui étant impossible de cesser d'être en relation avec ces

20. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 166.

objets-programmes en marche. Sans cette stabilité, son zèle serait le jouet des influences contingentes. Ce */devoir être/* a priorité logique sur le */devoir faire/* ensuite la continuation de la mission ecclésiale.

2- À l'imitation des exemplaires hiérarchisés déjà cités, le pasteur zélé est un sujet compétent selon le */vouloir être/*. La teneur de son contrat sacerdotal le manifeste. Accepter la mission ecclésiale du salut des âmes, c'est signifier */vouloir être celui qui/* par zèle en sera l'un des exécutants. Le */vouloir être/* du pasteur est l'antécédent logique de son */vouloir faire/* les opérations missionnaires appropriés à son état.

3- Le dispositif modal dont est pourvu le pasteur zélé se renforce d'une troisième modalité, celle de */ne pas pouvoir ne pas être celui qui/* contribuera au succès de la mission. Elle dérive du statut sacerdotal de l'envoyé et sert d'assise à la modalité de */ne pas pouvoir ne pas faire/* une continuation efficace de la mission de Jésus.

4- Enfin le pasteur zélé est un sujet modalisé par le */savoir être/*. Sa croyance et sa confiance en Jésus lui font savoir que son état de prêtre est légitimement établi, ce qui l'autorise à exercer ensuite, à la manière de Jésus, son */savoir faire/* sacerdotal.

Le parcours passionnel du zèle des pasteurs

En admettant que l'étape mystique de la mission de Jésus continue son étape historique, on doit s'attendre à y retrouver la même définition du zèle et les mêmes objets auxquels il s'applique. Il est inopportun de reprendre par le menu les descriptions et les explications fournies dans la Première Partie. Qu'il suffise de dire que le zèle pastoral, à sa phase d'actualisation, se présente comme celui de Jésus sous la forme d'une séquence de deux dispositions ordonnées par la logique des présuppositions, l'attachement et le dévouement; celui-ci est inspiré et orienté par celui-là. Quant aux objets que le zèle pastoral sélectionne – ceux de l'attachement et du dévouement sont les mêmes –, ils désignent non pas des objets discontinues (ou discrets), mais des programmes en voie de développement continu, tels la gloire de Dieu et le salut des hommes. Pour éviter d'alourdir la description sémiotique par des répétitions, je propose qu'on considère le sous-schéma narratif, qui bientôt rendra compte de la performance des pasteurs, comme la réalisation de leur zèle.

4

LE SCHÉMA INTÉGRATEUR

LA PHASE RÉALISÉE DE L'ÉTAPE MYSTIQUE DE LA MISSION DE JÉSUS

**LA PERFORMANCE PASTORALE
L'EXERCICE DU ZÈLE**

Pourvu des compétences actualisantes que sont les modalités du pouvoir et du savoir, le pasteur est en mesure de continuer la performance de Jésus avec qui il forme un seul actant syncrétique, ce qui garantit la continuation de la mission. À titre d'initiateur mystique Eudes définit à l'intention de tous les pasteurs en quoi consiste cette performance pastorale et, par le fait même, le champ d'exercice de leur zèle: «N'êtes-vous pas envoyés de Dieu pour former son Fils Jésus dans les cœurs? Et n'est-il pas vrai que toutes les fonctions ecclésiastiques n'ont point de moindre but que la formation et la naissance d'un Dieu dedans les âmes¹?»

La pathémisation du zèle pastoral: le dévouement

De soi altruiste, le zèle du pasteur profite aux âmes qui lui sont confiées. Au pasteur, en qui Eudes voit un autre Jésus, sont attribuées, sous le couvert de métaphores, dans *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, des qualifications distinctives. La distribution s'y effectue avec ordre, car des couples de sèmes contraires zonent les aires sémantiques du zèle-dévouement: *vie / mort; lumières / ténèbres; chaleur / froid; richesse / pauvreté; force / faiblesse; haut / bas; amour / haine*. J'en donne immédiatement la preuve. Quand, par ses instructions, ses exhortations, ses prières et son exemple, le pasteur donne la vie aux âmes, l'auteur l'assimile soit à «un arbre de vie planté de la main de Dieu dans le paradis de son Église, [dont] les fruits affranchissent de la mort», soit à «une fontaine inépuisable d'eau vive» offerte aux assoiffés des «eaux du salut». Quand il s'emploie à répandre la lumière qui dissipe les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur, l'auteur le qualifie de «lampe ardente et luisante, posée sur le chandelier de l'Église²» ou encore il le coiffe du titre de «chérubin et de séraphin tout ensemble», envoyé par Dieu «pour enseigner aux hommes la science du salut». Le pasteur se dévoue-t-il pour réchauffer les cœurs froids, enflammer les tièdes et embraser les fervents, Eudes l'assimile à un «soleil» dardant de tous côtés ses rayons. Se consacre-t-il à la distribution des richesses de Dieu, il le surnomme «trésorier du grand

1. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 16.

2. «*Ille erat lucerna ardens et lucens.*» Joan., V, 35.

Roi». Met-il sa force au service des faibles, tels les pauvres, les veuves, les orphelins, les étrangers, les misérables, Eudes l'appelle leur «avocat», leur «procureur», leur «protecteur». S'il promeut la gloire de Dieu, exalte l'Église, en abaissant leurs ennemis, l'auteur lui attribue les titres de «chef et de capitaine de l'armée du grand Dieu» ou ceux «d'archange et de prince de la milice céleste». Si son amour pour l'Église le fait songer jour et nuit à trouver toutes sortes de moyens de l'embellir et «de la rendre digne de l'amour éternel de l'Époux céleste», Eudes étend à ce pasteur le nom «d'époux sacré de la divine épouse, c'est-à-dire de l'Église de Jésus-Christ»³.

Dans son *Mémorial*, l'énonciateur Eudes voit donc dans le cumul de ces actes de dévouement le pasteur «selon le cœur de Dieu», en train d'accomplir la performance attendue. C'est toutefois dans *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* qu'il donne l'exemple d'une performance d'enseignement centrée sur «la formation de Jésus dans le cœur des baptisés».

Le mystère des mystères et l'œuvre des œuvres, c'est la formation de Jésus [...]. C'est le plus grand des mystères et le plus grand œuvre qui se fasse au ciel et en la terre par les personnes les plus excellentes de la terre et du ciel, c'est-à-dire par le Père éternel, par le Fils et par le Saint-Esprit, par la très sainte Vierge et par l'Église⁴.

La performance pastorale gère un sous-schéma narratif

L'examen de la phase de performance des pasteurs fait découvrir l'ordonnance logique de son déploiement, puisqu'elle s'étale comme un sous-schéma narratif que manifeste, à la surface du discours eudésien, un programme entier, «faire vivre et régner Jésus dans les âmes chrétiennes», pour qu'il soit *tout en elles*. À ce stade, le discours eudésien ne se confine pas au changement catégorique qui fait passer les âmes d'un état de mort spirituelle à un état de vie en Jésus: «[le] Fils de Dieu ne s'est pas contenté de rompre le malheureux pacte» qu'elles avaient fait «avec la

3. Pour ce paragraphe, voir Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 24-26.

4. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 271.

mort et avec l'enfer», et de les «délivrer de l'alliance infâme» contractée avec Satan par le péché⁵, car, suivant l'intentionnalité divine, l'homme est appelé à des états supérieurs, modulés par des phases graduelles. C'est leur processus évolutif que le discours eudésien trace diligemment, en insistant sur un énoncé capital: toute la vie mystique du chrétien est programmée dans le contrat initial passé au baptême, et les prêtres, par zèle pastoral, devraient en promouvoir la valeur chez les fidèles:

[...] c'est une chose utile et avantageuse à la gloire de Dieu et au salut de plusieurs de tirer ce Contrat des trésors de l'Église qui en est la dépositaire, pour l'exposer au public et pour le mettre entre les mains et devant les yeux de tous les chrétiens, afin qu'en le voyant et en considérant les conventions qui y sont portées ils apprennent ce que c'est qu'un homme baptisé; ce que Dieu lui est; ce qu'il est à Dieu; quelle est la dignité et la sainteté de sa condition; quelle doit être sa vie en ce monde; quelle est la gloire qui lui est préparée dans le ciel, s'il vit en chrétien, et quels sont les supplices qui lui sont destinés dans l'enfer, s'il n'est pas fidèle à tenir le pacte qu'il a fait avec Dieu, lorsqu'il a reçu le saint sacrement du Baptême⁶.

Le point de vue adopté par Eudes est donc celui du pasteur qui alerte les baptisés, jadis ou naguère mis en route, avec qui il fait le point sur leur cheminement chrétien.

Le sous-schéma narratif greffé sur le schéma principal

Dès lors que la performance pastorale, pour son exécution, est elle-même prise en charge par un sous-schéma narratif centré sur la transformation graduelle du chrétien, il est normal d'y retrouver, concomitantes aux principales fonctions narratives, les divers modes d'existence sémiotiques du sujet concerné.

La présence visible du pasteur ne doit pas faire illusion sur l'identité véritable du sujet opérateur des transformations. Le pasteur forme invisiblement avec Jésus un sujet syncrétique responsable des changements programmés. Ce nouveau sujet composite engage l'homme dans sa *phase de potentialisation*, lorsqu'il lui révèle les intentions divines. Il l'oriente vers sa *phase de virtualisation* en lui proposant l'engagement

5. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 210.

6. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *op. cit.*, p. 208.

contractuel, inhérent au sacrement de baptême. Il le fait progresser vers sa *phase d'actualisation*, en l'aidant à augmenter sa compétence spirituelle, soit par la réception d'autres sacrements, soit par l'entraînement aux vertus chrétiennes. Il l'introduit dans sa *phase de réalisation*, pour qu'il s'identifie mystiquement avec Jésus. Ce résultat emporte comme *conséquences* la multiplication sur terre «d'autres Jésus» et, par le fait même, une extension donnée à la gloire du Père. La sous-programmation narrative s'achève par une *sanction cognitive* et une *sanction pragmatique*. La fonction de la première est d'évaluer les résultats obtenus par le sujet syncrétique nouvellement formé de Jésus et du chrétien, mais aussi la conformité de ces résultats avec les exigences du contrat baptismal. La fonction dévolue à la seconde sanction consiste à attribuer au sujet jugé la récompense ou la punition méritée. Après quoi, tel que prévu dans le plan général, ce sous-schéma narratif, dirigé par des pasteurs que le zèle entraîne, sera lui-même entièrement soumis à la sanction cognitive propre au schéma narratif principal, qui jugera la performance pastorale de l'Église et sa conduite dans l'exécution du contrat accepté. Suivra la prévision de la sanction pragmatique réservée aux pasteurs. (Se reporter au besoin au diagramme de la page 161.)

4.1 LE SCHÉMA INTÉGRÉ

LA POTENTIALISATION DU SUJET HUMAIN CAUTIONNÉE PAR LES DESSEINS DE JÉSUS

L'intention de Jésus d'orienter l'homme vers une vie nouvelle garantit la possibilité de sa réalisation.

Jésus, Fils de Dieu et Fils de l'homme tout ensemble, je vous adore dans votre naissance éternelle et temporelle. [...] J'adore *les pensées et desseins* que vous y avez daigné avoir sur moi; car dès lors vous avez pensé à moi, ô bon Jésus, vous m'avez aimé *et vous avez eu dessein* de former en moi un vif portrait de vous-même, de votre naissance et de votre vie⁷.

Suivant le procédé coutumier aux bérulliens, Eudes étaye son énoncé au moyen d'un exemplaire dont le dynamisme influe sur les desseins de Jésus. Il lui dit ainsi:

[...] *comme* votre Père vous communique sa vie divine et immortelle et comme, en suite de cela, vous êtes son Fils et son image très parfaite, *aussi vous avez eu dessein* de me communiquer par le Baptême votre vie sainte et céleste, d'imprimer en moi une image vivante de vous-même et de me faire être par grâce ce que vous êtes par nature, c'est-à-dire enfant de Dieu, Dieu et un autre Jésus-Christ par participation et ressemblance⁸!

Les desseins missionnaires de Jésus, le bérullien Eudes les énumère en ces termes:

Il a dessein d'accomplir en nous *l'état de la vie divine* qu'il a eue de toute éternité dans le sein de son Père, imprimant en nous un participation de cette vie, et nous faisant vivre avec lui d'une vie toute pure et divine.

Il a dessein d'accomplir en nous *l'état de sa vie passible et mortelle*, nous faisant vivre sur la terre, par le moyen de sa grâce, d'une vie passible et mortelle qui aille imitant et honorant la sienne.

7. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 509.

8. Jean Eudes, *ibid.*

Il a dessein de consommer en nous *le mystère de son Incarnation, de sa naissance, de sa vie cachée*, en se formant et comme s'incarnant dedans nous et en prenant naissance dans nos âmes, par les saints sacrements de Baptême et de la divine Eucharistie, et en nous faisant vivre d'une vie spirituelle et intérieure, qui soit cachée avec lui dans Dieu.

Il a dessein de perfectionner en nous *le mystère de sa Passion, de sa mort et de sa Résurrection*, en nous faisant souffrir, mourir et ressusciter avec lui et en lui.

Il a dessein d'accomplir en nous *l'état de la vie glorieuse et immortelle* qu'il a au ciel, en nous faisant vivre avec lui et en lui, lorsque nous serons au ciel, d'une vie glorieuse et immortelle⁹.

La formulation de cette intentionnalité esquisse la théorie bérullienne de la pérennité des états et des mystères de Jésus. Si Jésus parvient à les continuer intensément dans les humains et à les étendre universellement, alors il sera *tout en tous*. Il suffit pour l'instant de reconnaître dans la permanence des effets produits par les états et les mystères de Jésus non seulement le gage de leur disponibilité, mais encore la capacité de l'Église de les recevoir. Par là se confirme la potentialité d'une continuation de la mission de Jésus.

9. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 311-312.

4.2 LE SCHÉMA INTÉGRÉ

LA PHASE DE VIRTUALISATION DU SUJET HUMAIN

LE CONTRAT BAPTISMAL

En entrant dans sa phase de virtualisation, suivant le tracé du sous-schéma narratif, le sujet pose l'acte primordial dont dépend la suite narrative: l'acte baptismal. Eudes l'assimile d'emblée à un contrat: «C'est par le Contrat que nous avons fait avec Dieu en notre Baptême, que nous sommes entrés dans [sa] sainte alliance¹⁰». Bien que le terme juridique de *contrat*, appliqué par Eudes au baptême, fasse résonner de fortes connotations dans sa province natale, la Normandie, encline à la procédure, le choix lexical s'appuie davantage sur les écrits de plusieurs Pères de l'Église, dont Ambroise et Grégoire de Nazianze, tous deux du IV^e siècle. Eudes donne à ce vocable une portée sémantique étendue à toute la vie chrétienne, comme le montrent trois de ses œuvres: *Vie et Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637), le *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême* (1654) et les *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu* (1662). Eu égard au programme évolutif de la vie chrétienne, le mode d'existence sémiotique du nouveau baptisé est celui de sujet virtualisé, enjoint de donner suite aux engagements consentis par lui-même ou par ses parrain et marraine, à celui notamment de collaborer à la formation de Jésus en lui au point de lui être identifié.

La structure sémantique du contrat baptismal

Le baptême, énonce Eudes, est de prime abord une relation unilatérale que l'homme contracte avec Dieu. On y discerne les éléments d'une structure contractuelle: une *proposition* faite à l'homme par Dieu et un acquiescement de l'homme, confirmé par un *engagement*. La proposition divine, sous-tendue par la modalité du *vouloir*, exerce sur

10. Jean Eudes, O. C., t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 210.

l'homme une pression propre à influencer sa conduite. En réponse à l'appel explicite de Dieu, l'engagement humain – une combinaison du *vouloir* et du *devoir* faire – scelle l'alliance entre les deux contractants.

L'acte baptismal reflète plusieurs prototypes

Rapprocher l'acte baptismal de ses prototypes, c'est en estomper l'individualité au profit d'une vision universelle. Cette démarche, explicitement néoplatonicienne, amène Eudes à relier le baptême à des super modèles, qu'il appelle les «mystères du Fils de Dieu». (Noter, dans les citations ci-jointes, l'emploi de la locution conjonctive *comme ... aussi*, usuelle dans le discours exemplariste)

Comme toutes les choses qui sont hors de Dieu ont leur idée, leur exemplaire et leur prototype dedans Dieu, *aussi* notre Baptême a pour prototype et exemplaire quatre grands mystères qui sont en Dieu, [...].

Eudes les passe en revue en distinguant pour chacun sa projection particulière dans le baptême. En tête paraît «le mystère de la naissance éternelle du Fils de Dieu» :

[...] *comme* son Père en sa génération éternelle lui communique son être, sa vie et toutes ses divines perfections, à raison de quoi il est Fils de Dieu et l'image parfaite de son Père, *aussi* par le saint Baptême il nous communique l'être et la vie céleste et divine qu'il a reçue de son Père, il imprime en nous une image vive de soi-même et nous rend enfants du même Père dont il est le Fils.

La présentation des trois autres mystères exemplaires suit l'ordre chronologique de la vie de Jésus. En premier lieu «le mystère de sa naissance temporelle» se reflète dans le baptême :

[...] *comme* au moment de son Incarnation et de sa naissance dans la Vierge il [Jésus] a uni notre nature à soi et s'est uni à elle, il l'a remplie de lui et s'est revêtu d'elle, *aussi* au saint sacrement de Baptême il s'est uni à nous et nous a unis et incorporés avec lui, il s'est formé et comme incarné dedans nous et nous a revêtus et remplis de lui-même, selon ces paroles de son Apôtre: *Vous tous qui êtes baptisés en Jésus-Christ, vous êtes revêtus de Jésus-Christ*¹¹.

11. Gal., III, 27.

En second lieu «le mystère de la mort et de la sépulture du Fils de Dieu» fonde également une homologie avec le baptême.

Saint Paul nous annonce [...]: *Nous tous qui avons été baptisés, nous avons été baptisés en sa mort*¹² et [...] *Nous sommes ensevelis avec lui en la mort par le Baptême*¹³. Ce qui ne veut dire autre chose sinon ce qui est exprimé en ces autres paroles du même Apôtre: *Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu*¹⁴, c'est-à-dire vous êtes entrés par le Baptême dans un état qui vous oblige d'être morts à vous-mêmes et au monde, et de ne vivre plus qu'avec Jésus-Christ et d'une vie toute sainte et divine, qui soit cachée, ensevelie et absorbée dedans Dieu, telle qu'est la vie de Jésus-Christ.

Enfin «le mystère de la résurrection de Jésus» réfracte ses traits dans le baptême.

[...] *comme* le Fils de Dieu par sa Résurrection est entré dans une nouvelle vie, séparée entièrement de la terre et toute céleste et spirituelle, *aussi* le divin Apôtre, [...] nous enseigne que: Nous sommes ensevelis avec Jésus-Christ par le Baptême, afin que, *comme* en suite de sa mort il est ressuscité et entré dans une nouvelle vie, *aussi* en suite du Baptême nous cheminions en nouveauté de vie¹⁵.

Le contrat baptismal présente des degrés de proximité avec Dieu

Dans la Première Partie, la description de la liaison mystique de Jésus et de Marie avait permis de considérer l'étalement de trois états hiérarchisés, correspondant à autant de manières pour un actant d'être en relation avec un autre: *la possession, l'association, l'inclusion*. Or la même gradation sémantique se rencontre dans le discours eudésien à propos du baptême, et chaque unité de la séquence, comme on sait, représente un état de jonction, distingué par une structure syntaxique particulière: *être à, être avec, être dans*. La force cohésive de cette suite vient de ce que le premier état a priorité logique sur le deuxième, comme celui-ci l'a sur le troisième. La lecture séquentielle est unidirectionnelle.

12. *Rom.*, VI, 3.

13. *Rom.*, VI, 4.

14. *Col.*, III, 3.

15. *Rom.* VI, 4. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 507-509. Voir aussi t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 181-184.

Le contrat baptismal implique un état de possession

Sur un échelon moins élevé de l'échelle analogique, le baptême est présenté comme un *contrat d'achat* où la pensée se porte moins sur la personne de Jésus que sur son avoir, coûteusement acquis. L'un des effets de la rédemption du pécheur, en effet, fut de conférer à Jésus, sur l'homme racheté, un droit de propriété inaliénable. Chaque acte baptismal a pour fonction de sanctionner cette relation d'appartenance: l'objet de valeur possédé est au sujet possesseur. Eudes le déclare sans ambages: il y a bel et bien

un Contrat *d'achat*, selon ces divines paroles: *Empti estis pretio magno*¹⁶. Car vous étiez sous la puissance et dans l'appartenance de Satan, auquel vous aviez été vendu par votre premier père; mais votre très aimable Sauveur vous a acheté par le prix infini de son propre sang, et vous a retiré de ce misérable état, pour vous remettre entre les mains de votre Père céleste¹⁷.

Le contrat baptismal implique un état d'association

À un degré supérieur de proximité avec Jésus, dans la hiérarchie des exemplaires, le baptême représente un mode de jonction par association (le sujet est avec un autre), dont le modèle correspondant est l'union du Verbe avec son humanité lors de son incarnation. Eudes écrit:

[...] par le Baptême, nous ne sommes qu'un *avec Jésus-Christ*, et par Jésus-Christ *avec Dieu*, en la manière la plus relevée et la plus parfaite qui puisse être, après l'union hypostatique de la nature humaine *avec le Verbe éternel*. O alliance incomparable! O société ineffable¹⁸!

Le contrat baptismal implique un état d'inclusion

Le regard porté sur le contrat baptismal peut même s'élever jusqu'au sommet de la Trinité en évoquant son mode de jonction par inclusion (le sujet est dans son objet). Car le baptême simule à distance l'inclusion réciproque du Père et du Fils, ce qui montre que, pour tout chrétien, sa jonction mystique avec Jésus doit et peut croître en intimité pour se rapprocher du modèle divin. L'alliance baptismale est telle, estime Eudes,

16. I Cor., VI, 20. [Vous avez été achetés à grand prix]

17. Jean Eudes, O. C., t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 209.

18. Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 186.

qu'elle mérite d'être comparée par le Fils de Dieu même avec l'unité qui est entre lui et son Père éternel, selon ces paroles qu'il lui adresse, lui parlant de tous ses véritables membres: *Pro eis rogo ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint*¹⁹: «Je vous demande pour eux, mon Père, qu'ils ne soient tous qu'un, comme vous, mon Père, êtes en moi et comme je suis en vous, qu'ainsi ils ne soient qu'un en nous.» *Ego claritatem quam dedisti mihi dedi eis, ut sint unum sicut et nos unum sumus*²⁰: «Je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un, comme nous ne sommes qu'un» *Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum*²¹: «Je suis en eux, et vous êtes en moi, afin qu'ils soient consommés en unité».

De ces prémisses Eudes tire, à l'adresse de ses énonciataires, la conséquence attendue:

De sorte que l'unité du Père et du Fils est l'exemplaire et le modèle de l'union que vous avez avec Dieu par le Baptême, et cette même union est l'image vive de cette adorable unité²².

Le contrat baptismal est un contrat d'échange fiduciaire

Tel que défini par Eudes, le baptême entre également dans la catégorie des contrats bilatéraux, marqués par la communication réciproque des dons. Chacun des destinataires en présence, Dieu et l'homme, transfère à l'autre, son destinataire, des valeurs personnelles. Cette réciprocité dans la donation définit l'échange.

Quelle est la qualité de ce Contrat? C'est un Contrat *de donation* [...]. Car, par ce Contrat, vous vous êtes donné à Dieu, et Dieu s'est donné à vous et s'y est donné, [...] en la manière la plus avantageuse pour vous qui puisse être imaginée²³.

Pour être équitable, le contrat d'échange doit reposer sur la confiance mutuelle des deux partenaires; il leur importe de tomber d'accord sur l'équivalence des dons échangés. À cette fin, chacun s'efforce de faire valoir à leur juste mesure les biens qu'il cède. De là la production,

19. *Joan.*, XVII, 21.

20. *Ibid.* 22.

21. *Ibid.* 23.

22. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 211.

23. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *op. cit.*, p. 208.

de part et d'autre, d'un *discours persuasif* dont le but est d'obtenir le mutuel consentement recherché. L'opération, menée tout entière sur la dimension cognitive, consiste à *faire connaître* les avantages qui résultent d'un tel échange ou, au contraire, les malheurs qui surviendraient en cas de refus du contrat ou, une fois pris l'engagement, de son éventuelle rupture. Bien entendu, l'action persuasive de l'un sera suivie de l'action interprétative de l'autre, chacun des contractants étant soucieux de reconnaître par lui-même, par un jugement de véridiction («c'est en effet une *vraie* valeur!») et par un jugement épistémique («J'en suis *certain*»), la portée exacte de l'échange proposé.

Élaboration du discours persuasif

Pour promouvoir la valeur baptismale, Eudes, à titre d'initiateur mystique, exerce le rôle d'énonciateur-destinateur vis-à-vis de ses énonciataires-destinataires: il *fait savoir* en transmettant des connaissances et des appréciations. À vrai dire, son intervention est plutôt celle d'un destinateur intermédiaire, ses incitations étant l'œuvre d'un discours persuasif, dans la mesure où lui-même s'est d'abord laissé persuader par l'Écriture, les Pères de l'Église et la liturgie baptismale, et qu'il a lui-même interprété correctement ces influences. En fait, Eudes sert à son lecteur son propre discours interprétatif des énoncés bibliques, patristiques et liturgiques, qu'il s'est appropriés. Ainsi s'explique, dans ses textes sur le baptême, le croisement d'arguments percutants et de ratifications admiratives ou laudatives, telles que «O union incomparable! O société ineffable! O grandeur très sublime de la Religion chrétienne! [...] O saint et sacré Contrat de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu!²⁴». Habile tacticien, le pasteur dicte mot à mot à son lecteur les formules interprétatives qu'il en attend!

Dans son intervention Eudes assume les rôles variés du sujet persuasif: ou bien il fixe les yeux de son lecteur sur les objets de valeur qui lui sont destinés ou bien il fait valoir la compétence dont ce chrétien dispose pour les acquérir. Quand il présente des objets qu'il est au pouvoir du destinataire de convoiter ou de rejeter, son discours revêt la

24. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 211.

forme d'une *tentation*, s'il lui fait miroiter des biens avantageux, et, dans le cas contraire, il prend celle de l'*intimidation*, s'il lui fait redouter leur perte. En plus de sensibiliser le destinataire au désir de s'enrichir, Eudes continue de le persuader soit par la *séduction*, en lui révélant sa capacité d'agir, soit par la *provocation*, en la lui déniait. Je passe en revue ces différentes stratégies discursives, les deux premières prennent place ici immédiatement, les deux autres seront présentées au début de la phase suivante, relative à l'actualisation du sujet baptisé.

La persuasion par tentation

Le discours eudésien sur le contrat baptismal étale devant les yeux des lecteurs les richesses offertes comme enjeux de l'entente mutuelle. L'attraction des valeurs excite en eux le désir de les exploiter ou, le cas échéant, de les retrouver. L'échange de biens réalisé entre Dieu et l'homme est sous-tendu par la structure de la communication où un destinataire, possesseur d'un objet de valeur, le donne à un destinataire qui le convoite, où le bénéficiaire joue à son tour le rôle de destinataire en attribuant à son vis-à-vis la valeur qu'il désire.

La part de Dieu remise à l'homme est inestimable, comme le montre l'inventaire détaillé fait par Eudes²⁵. D'abord le Père se donne lui-même au baptisé, avec son Fils et son Esprit, et ces trois Personnes établissent en lui leur demeure. Leur présence au cœur du baptisé n'est pas inerte ni stérile, mais active et influente, et elle croît à proportion de la capacité d'amour de l'hôte chrétien. Le Père assortit son don d'une promesse, donnant au chrétien resté fidèle aux conventions contractuelles l'assurance qu'il sera son héritier dans le ciel et le cohéritier de son Fils. Pour sa part, le Fils accueille le baptisé comme l'un de ses membres et il s'engage à le «regarder, aimer et traiter comme une partie de lui-même». Il va jusqu'à lui donner pour père son propre Père. En plus, il lui donne son Esprit divin, pour être, par transcendance, «l'esprit de son esprit». À ces dons cumulatifs il ajoute celui de sa Mère, puis celui de son Église. De surcroît il se donne en nourriture, par l'eucharistie. Au terme, «il s'engage à loger et à faire résider» son ami dans le lieu éternel qu'il occupe,

25. Pour cette compilation, voir Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 213-221.

à savoir «le sein et le cœur de son Père». Alors le baptisé «possèdera le même empire» et «jouira de la même gloire» déjà donnés à Jésus par son Père²⁶. En retour des dons divins, le baptisé, entré en alliance avec Dieu, s'offre, se donne et se consacre à Dieu, ce qui implique deux opérations complémentaires: négativement, renoncer à lui-même, à Satan et à ses œuvres et, positivement, adhérer à Jésus Christ pour être en mesure d'en continuer la vie sur la terre. De toute évidence le déséquilibre subsiste entre la pauvreté de l'offrande chrétienne et les dons divins. Comparé aux contrats ordinaires, celui du baptême recèle une anomalie voulue. Pour établir une proportion entre ses dons et ceux de l'homme, Dieu, par générosité – «une disposition à donner plus qu'on est tenu de le faire» – procure à son partenaire ce qui lui manque: il lui fait don de son Fils Jésus, le seul qui soit capable de combler toute indigence. Il appartiendra à l'homme «d'en faire usage», le seul moyen de contrebalancer l'offre d'une infinie valeur.

O grand Dieu, j'adore en vous, avec Jésus-Christ et par Jésus-Christ votre Fils, et en union de toutes les adorations, louanges et bénédictions qu'il vous rend par soi-même et par tous ses membres [ceux de son Corps mystique], j'adore, dis-je, toutes [vos] grandeurs et perfections [...]²⁷.

Valable pour produire une offrande parfaite d'adoration, «l'usage de Jésus» sert également à faire don d'un amour infini.

C'est cet amour infini de votre Cœur, et ce Cœur immense tout rempli d'amour, que je veux vous offrir et que je vous offre en effet comme chose mienne et comme mon propre cœur et amour, puisque vous me l'avez donné en vous donnant à moi, avec le Cœur bien-aimé de votre Mère²⁸.

La persuasion par intimidation

En revanche, Eudes, dans son rôle continu d'énonciateur dûment délégué, brandit la menace qui fait craindre l'horrible désordre qu'entraînerait la rupture du contrat baptismal. Ce méfait survient, annonce-t-il,

26. À la différence des biens pragmatiques échangés dans les contrats bilatéraux, aucun des donateurs cités ne se départit des valeurs dont il fait bénéficier son destinataire, pas plus qu'un savant perd son savoir en le transmettant; la communication est dite participative.

27. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme avec son Dieu*, p. 164-165.

28. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 395.

quand le baptisé, au mépris de son engagement, pèche mortellement²⁹. Pour sa honte, le pécheur renégat «rompt et viole la sainte et sacrée alliance dans laquelle il était entré avec Dieu par le Baptême»; dans son infamie, il «profane et foule aux pieds le précieux sang du Fils de Dieu», avec lequel fut scellée l'alliance sacramentelle; il «éteint et étouffe en soi l'Esprit de Dieu». Le plaidoyer accablant se poursuit: Jésus «s'est incarné, a souffert et est mort» pour faire entrer l'homme en son alliance par le baptême, mais le pécheur, pour sa perte, «rend la vie, la passion et la mort de [son] Rédempteur vaine[s] et inutile[s] au regard de lui» et il croule dans le déshonneur en renonçant «à Jésus-Christ, à la dignité d'enfant de Dieu et au droit qu'il avait d'être son héritier». Il ne suffit pas à Eudes de dissuader le pécheur en lui faisant craindre sa réprobation, il lui fait aussi redouter la punition implacable encourue. Rien de tel, pour y parvenir, que les procédés rhétoriques de l'antithèse, de l'apostrophe, de l'insistance, rendus vibrantes par l'émotion.

[...] vous serez jugé, à l'heure de la mort, sur le Contrat qui s'est passé entre Dieu et vous dans votre Baptême, et sur les promesses que vous y avez faites. Car alors on vous représentera ce Contrat, on vous produira ces promesses, que vous ne pourrez pas désavouer. On vous demandera si vous les avez gardées. Si vous l'avez fait, le Fils de Dieu vous dira: «Venez, le béni de mon Père, posséder le Royaume qui vous est préparé dès la constitution du monde.» Si vous ne l'avez pas fait, il vous dira: «Misérable, je t'avais fait tant d'honneur que de te recevoir en mon alliance et en celle de mon Père et tu as fait plus d'état de la société infâme des démons que de celle de ton Dieu. Va, malheureux, puisque tu as mieux aimé la compagnie du prince de l'enfer que celle du Roi du ciel, tu le suivras dans sa damnation, tu seras compagnon de ses supplices, tu seras esclave de sa tyrannie, tu brûleras, tu enrageras, tu souffriras éternellement avec lui: *Discede a me, maledicte, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus*³⁰: «Retire-toi de moi, maudit, et va dans le feu éternel qui est préparé au diable et à ses anges³¹».

Ces deux formes de discours, l'un, de tentation, l'autre, d'intimidation, départagent les objets en valeurs attractives et en contre-valeurs répulsives, définissant, pour l'univers eudésien, son *axiologie*.

29. Voir dans Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, le parallèle antithétique formé par les chapitres II (p. 210-212) et V (p. 222-224).

30. *Matth.* XXV, 41.

31. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 224.

4.3 LE SCHÉMA INTÉGRÉ

LA PHASE D'ACTUALISATION DU SUJET BAPTISÉ CONFRONTATION DES FORCES ANTAGONISTES

La persuasion par provocation. Le conflit des compétences modales de l'homme

C'est au moment où Eudes recourt à la persuasion par la provocation ou la séduction qu'il renseigne sur la compétence propre à l'homme, comparée à celle du chrétien transformé en Jésus; leur opposition radicale entraîne le dénigrement de la première et l'exaltation de la seconde.

Le discours anthropologique de l'école bérullienne, influencé par l'augustinisme, présente un homme démuni, frappé d'une incapacité native à produire des actes vertueux: «De nous-mêmes, déclare Eudes, nous ne sommes rien, nous ne pouvons rien, nous n'avons que pauvreté et néant³²». À ce discours sur le néant de l'homme avant la création Bérulle avait lui-même donné le ton:

[...] entre l'homme et le néant il n'y a rien qu'une paroi entre deux, et encore n'est-elle que de fange: l'homme est formé du limon de la terre, et la terre est tirée du néant. Il n'y a donc que ce peu de limon qui sert comme de mur mitoyen entre le néant et l'homme; mais il y a une distance infinie entre Dieu et l'homme, entre l'être créé et incréé³³.

Dans son *Royaume de Jésus* et dans ses *Méditations sur l'humilité* notamment, Eudes dénonce avec une rare violence la déchéance survenue à l'homme et sa totale incompétence, *quoi qu'il veuille*, à *pouvoir* vivre en Jésus.

[...] comme enfants d'Adam et comme pécheurs, nous sommes nés en péché originel, ennemis de Dieu, [...] incapables de faire aucun bien et d'éviter aucun mal de nous-mêmes et par notre propre vertu³⁴.

32. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 191.

33. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Quatrième Discours, p. 182.

34. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 216; 274.

Par notre nature corrompue et dépravée, nous sommes enfants d'ire et de malédiction, parce que nous sommes enfants de péché et d'iniquité. C'est ici notre second partage, le premier étant le néant. [...] nous avons en nous la source de tous les péchés. [...] De sorte que si Dieu nous laissait à nous-mêmes, nous serions orgueilleux comme Lucifer, avaricieux comme Judas, envieux comme Caïn, gourmand comme le riche glouton *qui epulabatur quotidie splendide*³⁵, colères et cruels comme Hérode, impudiques comme l'Antéchrist, paresseux comme le serviteur inutile de l'Évangile: *Inutilem servum ejicite in tenebras exteriores*³⁶.

Un tel enseignement contredit le stoïcisme qui vante la capacité de l'homme d'être par lui-même vertueux. Bérulle avait combattu cette présomption:

Car en cet état [où nous avons été réduits par le péché d'Adam] nous n'avons droit à rien qu'au néant et à l'enfer. Et nous n'avons pouvoir de rien que de pécher, et nous ne sommes plus qu'un néant opposé à Dieu, digne de son courroux et son ire éternelle [...]³⁷.

Tout ce discours, imbu du pessimisme augustinien, est aussi le contre-pied de l'humanisme dévot prêché par François de Sales. Le relief saisissant donné à la déchéance primitive accentuée à l'extrême la nécessité pour l'homme de mettre sa confiance dans la générosité divine³⁸, le besoin de posséder, comme compétences modales indispensables à l'agir chrétien, les qualifications de Jésus, à savoir ses vertus³⁹, et, corrélativement, l'impératif du renoncement à soi-même, qui conditionne la mesure de leur réception⁴⁰. Il y a là une formulation abrégée d'un nouvel humanisme. Bérulle le jugeait de la sorte: «plus nous nous déperdons nous-mêmes, plus nous évacuons nous-mêmes, s'il faut ainsi parler, plus nous sommes remplis de Dieu; [...] et plus nous sommes remplis de Dieu, *plus nous sommes hommes*⁴¹».

35. *Luc.*, XVI, 19.

36. *Matth.*, XXV, 30. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Méditations sur l'humilité*, p. 95.

37. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 3, *Œuvres de piété*, n° 31, p. 106.

38. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 233-245.

39. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 205-227; 245-264

40. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 177-191.

41. Archives nationales, Manuscrit 233. Voir Paul Cochois, *Bérulle et l'École française*, p. 78. (C'est moi qui souligne.)

On croirait à tort que le discours bérullien s’acharne à noircir l’état originel de toute créature raisonnable; il n’isole jamais le regard sur un seul terme de la comparaison entretenue entre elle et Dieu. Certes y a-t-il lieu de se surprendre de la qualification de «néant» donnée à l’homme, mais dans l’optique bérullienne la contiguïté de l’existence de l’homme avec le néant est si étroite, en regard de l’infinie grandeur de Dieu, qu’elle suscite dans le discours l’emploi du métonyme «néant», dont l’outrance le bascule dans l’hyperbole.

Pourtant ce ne sera jamais avec des considérations sur la condition servile de l’homme que le bérullien Eudes fondera la pratique de l’humilité chrétienne, mais sur l’obligation d’imiter et de continuer l’humilité du Verbe dans son incarnation.

La persuasion par séduction

En revanche, Eudes magnifie, chez le baptisé, sa capacité inouïe. Dès que l’homme, par l’alliance baptismale, entre dans un nouvel état, celui d’enfant du Père et de membre de l’Église de son fils Jésus, il se trouve pourvu de compétences nouvelles, adaptées à sa nouvelle condition. Il est doté de la foi, un *pouvoir savoir* les vérités révélées par Dieu; il est muni d’espérance, un *pouvoir s’attendre* à posséder les biens divins promis; il est doué de charité, un *pouvoir vouloir* vivre dans l’intimité des Personnes trinitaires. Les autres vertus, de même que les dons du Saint-Esprit, forment également sa compétence, étant des dispositions permanentes, propres à faire advenir sa performance chrétienne. Eudes séduit le baptisé en ces termes:

Voyez les dons inénarrables qu’il [le Père] vous a faits, lorsqu’il vous a reçu en son alliance par le sacrement du Baptême.

Premièrement, il a mis sa grâce dans votre âme, dont le moindre degré vaut mieux que tous les empires de la terre.

Ensuite, il y a mis la foi, qui est un don inconcevable; l’espérance qui est un trésor sans prix; la charité, qui est un abîme de biens inestimables; toutes les autres vertus, tous les dons et tous les fruits du Saint-Esprit, et toutes les béatitudes évangéliques⁴².

42. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l’homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 213. Voir aussi t. II, *Entretiens intérieurs de l’âme chrétienne avec son Dieu*, p. 188.

4.4 LE SCHÉMA INTÉGRÉ

LA PHASE DE RÉALISATION DU SUJET BAPTISÉ

LA PERFORMANCE CHRÉTIENNE

La tension vers Jésus Les degrés de proximité

C'est à perfectionner les rapports qui, depuis les engagements baptismaux, relie les chrétiens à Jésus que doivent s'employer les pasteurs parvenus à la phase de leur performance. Le progrès se réalise par le renforcement des trois formes de jonction déjà instaurés lors du baptême, *être à, être avec, être dans*: la relation de possession joignant Jésus au chrétien sera intensifiée; la relation d'association de l'un avec l'autre, resserrée; la relation d'inclusion de l'un dans l'autre, plus intériorisée.

Cette gradation proxémique, Bérulle lui-même la présentait aux Carmélites de Bordeaux dans une lettre insistante datée du 15 janvier 1623:

Car Jésus veut être non seulement à vous, mais encore en vous; non seulement avec vous, mais au fond et intime de vous-même, ne faisant qu'un de corps, de cœur et d'esprit avec vous. Vivez donc à lui, vivez avec lui, car il a vécu à vous, et est vivant avec vous; mais *passer plus outre* en cette voie de vie, de grâce et d'amour avec lui. Vivez en lui, car il est en vous, ou plutôt soyez transformées en lui-même, en sorte que ce soit lui et non pas vous qui soit subsistant, [...] et agissant en vous et non pas vous, pour porter l'accomplissement de cette [parole de saint Paul]: *Je vis moi, non pas moi, Jésus est vivant en moi*⁴³.

De même le bérullien Eudes maintient une nette distinction entre l'association du chrétien avec Jésus et son inclusion en lui.

43. *Gal.*, II, 20. Jean Dagens, *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, t. II, Lettre aux Carmélites résidant à Bordeaux, et restées fidèles aux Supérieurs, p. 352-353. Voir mon article sur «La tension conjonctive dans les énoncés d'état mythiques. Application au discours de spiritualité de Pierre de Bérulle» dans *Exigences et perspectives de la sémiotique*. Recueil d'hommages pour A. J. Greimas, John Benjamins, Amsterdam, 1985, tome II, p. 979-990.

Et qu'est-ce que le divin apôtre saint Paul nous prêche à toute heure, sinon que *nous sommes morts et que notre vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu*⁴⁴; que le Père Éternel nous a vivifiés avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ⁴⁵, c'est-à-dire qu'il nous a fait vivre non seulement avec son Fils, mais même en son Fils, de la vie de son Fils; [...] qu'il est en nous, qu'il y est vivant? *Je vis, ce dit-il, non pas moi, mais c'est Jésus-Christ qui vit en moi*⁴⁶.

J'examine à la suite les trois modes de jonction que les prêtres, à la phase de leur performance, ont mission de resserrer progressivement chez les baptisés.

La performance de la jonction par possession

Ce qui est ici pris en compte, c'est le désir irréprouvable de Jésus de devenir *tout en tous*, pour compléter sa mission. Cette ambition lui rend nécessaire la possession exclusive de tout homme et n'admet aucune forme de privation de cet objet de valeur ni la concession d'un partage avec un concurrent. En tant que guide pastoral, Eudes enjoint donc le baptisé de devenir de plus en plus conscient qu'il représente pour le sujet Jésus un objet de valeur inestimable. Il lui fait dire:

Oh! Seigneur mon Dieu! [...] vous m'aimez, me désirez, me cherchez avec autant de soin et d'ardeur comme si vous aviez bien affaire de moi, comme si j'étais quelque chose [...]. Vous désirez me posséder et craignez autant de me perdre comme si, en me possédant ou en me perdant, vous possédiez ou perdiez quelque grand trésor⁴⁷.

La forte tension de Jésus vers la possession de l'homme tient à des titres inaliénables: l'homme lui est lié comme le vassal à son suzerain, le sauvé à son sauveur, le corps à la tête, le vivant à sa source de vie.

Que ces quatre termes: *mon Seigneur, mon Rédempteur, mon Chef et ma Vie*, vous doivent faire souvenir de quatre titres principaux par lesquels vous *appartenez à Jésus-Christ*, et êtes obligés de vous lier et donner à lui, et de le suivre en la sainteté de sa vie et de ses mœurs, selon la promesse de votre Baptême.

44. «*Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.*» Col., III, 3.

45. «*Deus autem [...] convivificavit nos in Christo.*» Eph., II, 5;

46. *Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christo.*» Gal., II, 20. Jean Eudes, O. C., t. I, op. cit., p. 163.

47. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 399.

Car vous lui appartenez: 1. Parce qu'il est votre souverain Seigneur, et par conséquent votre Créateur, conservateur et gouverneur; 2. d'autant qu'il vous a racheté par le prix infini de son précieux sang; 3. parce qu'il est votre chef et que vous êtes l'un de ses membres, qui lui avez été incorporé par le saint sacrement du Baptême; 4. d'autant qu'il s'est donné à vous tant de fois dans la sainte Eucharistie, pour être votre nourriture et votre vie [...]⁴⁸.

De ce discours de persuasion l'auteur infère que tout dans l'homme appartient sans réserve à Jésus: «[son] être et [sa vie] lui appartiennent absolument et universellement en tous ses usages et doit avoir un regard et rapport continuel vers lui comme l'image vers son prototype⁴⁹».

*Les effets pathémiques d'une appartenance consciente.
L'humilité de la dépendance. L'anéantissement volontaire*

La concentration sur un seul sujet possesseur de la totalité des droits de propriété a pour corrélat la dépendance totale à son endroit de ceux qui n'en détiennent aucun. Les dictionnaires de langue définissent ainsi le verbe *dépendre*, dont dérive le substantif *dépendance*: «Ne pas pouvoir se réaliser sans l'action ou l'intervention (d'une personne, d'une chose)». La lexicographie en valide le sens avec les parasyonymes *soumission*, *subordination*; aussi avec son antonyme *autonomie*, qu'elle définit: «Droit de se gouverner par ses propres lois». À la limite, si l'objet possédé et dépendant ne subsiste que par ce que lui octroie le sujet possesseur autonome, sa condition en est une de servitude et d'esclavage. Dans ces conditions, l'établissement de Jésus en chaque homme ne peut progressivement advenir qu'à la faveur d'une double transformation réfléchie, à savoir une renonciation consentie par le chrétien et une appropriation faite par Jésus. En premier lieu, il est exigé du chrétien un acte de renonciation par lequel il reconnaît par humilité d'esprit son «état de servitude perpétuelle» vis-à-vis de Jésus, un état qu'il accepte de bon gré par humilité de cœur. Eudes formule pour son lecteur une déclaration conséquente: «O Jésus, mon Seigneur, je vous appartiens nécessairement par mille et mille titres, mais je désire aussi vous appar-

48. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 243.

49. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 101.

tenir volontairement⁵⁰». Dans le lexique eudésien, «se renoncer» a pour parasyonymes «se déposséder», «se dégager de soi-même», «se détacher de soi», «se perdre soi-même», «mourir à soi-même», «périr à soi-même», «s’anéantir soi-même», «se donner totalement», etc.⁵¹. Cette renonciation graduelle – l’équivalent lexical de *renoncement*, dans le langage religieux, ou d’*anéantissement*, dans le cas d’un *renoncement absolu* – s’impose à tous les chrétiens indistinctement. Eudes insiste sur ce point :

[...] nous ne sommes point à nous : *Non estis vestri*⁵², mais à Dieu, auquel nous appartenons par une infinité de titres ; à raison de quoi nous n’avons aucun pouvoir de disposer de nous ; et nous n’avons aucun droit d’être, ni de vivre, ni de faire, ni de dire, ni de penser aucune chose pour nous-mêmes, mais seulement pour celui auquel nous appartenons infiniment ; ce qui nous oblige infiniment de renoncer entièrement à nous-mêmes, afin d’être totalement à Dieu⁵³.

Son discours persuasif sur la raison d’être de la renonciation chrétienne, l’énonciateur le reformule dans les termes d’un discours interprétatif concordant que tout énonciataire pourra reproduire.

O Jésus, j’anéantis à vos pieds, autant qu’il m’est possible, mon propre esprit, mon amour-propre, mes propres dispositions et intentions et tout ce qui est de moi. Je me donne tout à vous : anéantissez-moi vous-même et vous établissez en moi, afin que ce soit vous qui parliez et qui opériez en moi, selon votre esprit, et selon vos dispositions et intentions⁵⁴.

Suivant la logique bérullienne, le motif déterminant pour chaque chrétien de reproduire dans sa vie la «profession de servitude [de Jésus] au regard de son Père» s’accorde avec la théorie exemplariste :

parce que Notre-Seigneur Jésus-Christ, [...] *notre exemplaire*, dans lequel il n’y avait rien qui ne fût tout saint et divin, a néanmoins vécu dans un tel dégagement de soi-même et dans un tel anéantissement de son esprit humain, de sa propre volonté et de l’amour de soi-même, qu’il n’a jamais rien fait par son propre sens et esprit humain, ains par la conduite de l’esprit de son Père⁵⁵.

50. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 146.

51. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 274

52. I *Cor.*, VI, 19.

53. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 205.

54. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 444.

55. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 185.

Cela justifie, rappelle Eudes, l'inscription dans le contrat baptismal d'un acte solennel similaire à son prototype.

[Au baptême] *nous faisons profession de servitude* au regard de Dieu et de son Fils Jésus-Christ, [...]. Et ensuite de cette profession, tous les chrétiens *n'ont rien à eux, non plus que des esclaves*, et n'ont point droit de faire aucun usage ni d'eux-mêmes, ni des membres et sentiments de leurs corps, ni des puissances de leurs âmes, ni de leur vie, ni de leur temps, ni des biens temporels qu'ils possèdent, que pour Jésus-Christ⁵⁶.

À l'acte de renonciation du chrétien correspond celui d'appropriation fait par Jésus qui «tire à lui» le chrétien, le «ravit», le «possède» et le «cache dedans lui». De son côté, le chrétien, par un consentement libre et soutenu, coopère à cette transformation en se laissant «approprié» par le sujet opérateur. Concomitante à ces deux transformations réfléchies (le chrétien renonce à soi; Jésus se l'approprie) interviennent deux opérations transitives, une dépossession suivie d'une attribution, au cours desquelles le sujet opérateur, toujours Jésus, débarrasse d'abord l'homme de son moi vil et dépravé auquel ensuite il substitue pleinement sa présence. Sous la forme d'une exhortation adressée à ses énonciataires-lecteurs, Eudes décrit ce processus de transformation.

[Ayez] une forte intention et un grand désir de renoncer entièrement et pour jamais à l'esprit malin, au péché, au monde et à vous-même; et de vous donner et consacrer totalement à Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin qu'il vous *possède absolument*, comme une chose qui lui *appartient par tant de titres*; et qu'il *établisse en vous*, comme en l'un de ses membres, sa vie, son esprit, ses sentiments, ses inclinations, ses dispositions, ses vertus, ses qualités, ses mœurs, et son règne pour jamais⁵⁷.

Les Personnes trinitaires sont priées d'intervenir en prenant part à cette transformation transitive.

O très sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, employez vous-même, s'il vous plaît, votre divine puissance et votre grande miséricorde, pour me prendre, me posséder, m'approprier, me consacrer et me sacrifier tout entier et pour jamais à vous et à votre pure gloire⁵⁸.

56. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 268.

57. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 244.

58. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *op. cit.*, p. 242.

Au terme, le dépouillement chrétien, parvenu à son état perfectif, «détache en quelque sorte de Dieu même», c'est-à-dire

des douceurs et consolations qui accompagnent d'ordinaire la grâce et l'amour de Dieu. [...] On pensera peut-être qu'il est bien difficile d'en venir là; [...]. Il est vrai qu'il faut faire plusieurs violences sur nous-même et passer par plusieurs amertumes, obscurités et mortifications; mais pourtant dans les voies de l'amour sacré, il y a plus de miel que de fiel, plus de douceur que de rigueur⁵⁹.

Le pasteur prône l'idéal chrétien de s'attacher à Dieu pour lui-même et sa seule gloire, en renonçant, le cas échéant, à l'effet euphorique secondaire que procure cette liaison.

*Les effets pathémiques de l'appartenance
L'adoration aimante exprime le zèle-attachement
pour la gloire de Dieu*

La reconnaissance des grandeurs de Dieu incline l'homme au devoir de l'adoration. Cet acte, dont Dieu est le seul objet, consiste pour l'homme dans l'aveu de son extrême infériorité en regard de l'infinie supériorité de Dieu. Cet écart vertigineux, loin d'inspirer au bérullien Eudes des sentiments d'angoisse ou de stupeur, excite en lui des sentiments de joie et la passion d'admiration, qui éclatent en louanges de glorification du Père. (À noter, dans les extraits ci-joints, la relation établie entre l'acte d'adoration et les états de dépendance et d'appartenance.)

O grand et admirable Jésus, je vous adore et vous honore comme mon Dieu et mon souverain Seigneur, duquel je dépends et auquel j'appartiens⁶⁰.

Adorons et louons Dieu dans toutes [ses] qualités et grandeurs. Réjouissons-nous de ce qu'il est si grand, de ce qu'il a tant de perfections, et de ce qu'il a tant de pouvoirs sur toutes ses créatures, et de ce qu'elles dépendent de lui de tant de manières. Réjouissons-nous aussi et le bénissons de ce que nous lui appartenons par tant de titres, et qu'il daigne exercer toutes ces qualités au regard de nous⁶¹.

59. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 188-190. Voir aussi p. 396-397.

60. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 146.

61. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 151.

En raison de leur variété, les grandeurs divines donnent lieu à une modulation des actes d'adoration. Pour ses qualités prestigieuses, Dieu «a droit d'être reconnu, adoré, glorifié et loué⁶²». Il est *principe* et *origine* de l'univers et à cet égard l'homme doit l'adorer en lui référant toute chose, en se donnant à lui, pour être possédé entièrement par lui. Dieu est aussi le *prototype* de l'homme, et la façon pour ce dernier de l'adorer est de devenir la vive «image de son exemplaire». Dieu encore est *roi*, *gouverneur* et *protecteur* de tout homme et il est en droit d'exiger de lui «honneur, obéissance et confiance», des corrélats de l'adoration. Par son pouvoir et son autorité, Dieu est le *souverain* de l'homme dont l'acte d'adoration expressif est de «s'abandonner totalement à lui». Enfin il est *juge souverain*, ce qui engage l'homme à «adorer, bénir et glorifier» tous les jugements divins⁶³.

O Jésus, mon Seigneur, je vous appartiens nécessairement par mille et mille titres, mais je désire vous appartenir volontairement. C'est pourquoi je vous offre, vous donne et vous consacre entièrement mon corps, mon âme, ma vie, mon cœur, mon esprit, toutes mes pensées, paroles et actions, et toutes les dépendances et appartenances de mon être et de ma vie, désirant que tout ce qui a été, est et sera en moi vous appartienne totalement, absolument et éternellement⁶⁴.

*L'anti-sujet des adoreteurs.
Le pécheur prive Dieu de sa gloire*

L'entrée en scène d'un antagoniste active le dispositif de confrontation du système de la possession: des rôles actantiels et des compétences modales entrent en conflit. «Qu'est-ce que Dieu?», interroge Eudes, avant d'en dénoncer le rival, le pécheur. Le procédé antithétique utilisé dans le discours a pour effet de faire estimer chacune des qualités de Dieu et de faire mépriser l'anti-programme de son ennemi. «L'Estime,

62. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 154.

63. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *op. cit.*, p. 157-158. Les italiques sont de l'auteur.

64. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 146. À la page 148, le même hommage d'appartenance et de dépendance est adressé à Marie: «O Vierge sainte, Mère de Dieu, Reine des hommes et des Anges, [...] je vous révère en toutes les manières que je le puis selon Dieu, que je le dois selon vos grandeurs, et que votre Fils unique [...] veut que vous soyez révéérée en la terre et au ciel. Je vous offre mon âme et ma vie, et je veux vous appartenir pour jamais, et vous rendre quelque particulier hommage et dépendance en temps et en éternité.»

écrit Descartes [cité d'après l'édition princeps de 1649], entant qu'elle est une Passion, est une inclination qu'a l'ame à se représenter la valeur de la chose estimée [...]», tandis que «la Passion du Mespris est une inclination qu'a l'ame à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle mesprise [...]»⁶⁵. Or Dieu, proclame Eudes reprenant son imposante nomenclature, «c'est celui qui est le principe, la fin, le centre, l'exemplaire, le roi, le maître, le gouverneur de toutes choses». À l'encontre, «que fait le pécheur?» Il veut «*se posséder soi-même et disposer de soi-même, comme s'il était à soi et non pas à Dieu*». Il se comporte comme s'il était le principe de son être et de sa vie; il ne veut d'autre fin que lui-même, d'autre règle que sa passion, d'autres lois que ses inclinations, enfin «d'autre gouverneur que son esprit aveuglé et sa volonté déréglée». Tout, chez lui, est dénégation des possessions légitimes de Dieu: il les «ravite», les «usurpe», se les «approprie»; il «dépouille» Dieu de ses droits à la gloire⁶⁶.

Une adoration modulée par une admiration aimante

Servant de guide aux pasteurs dans l'exécution de leur performance pastorale, Eudes leur montre comment amener les chrétiens à regarder Dieu avec des sentiments admiratifs, imprégnés d'amour. Sa manière de le faire emprunte, il est vrai, une stratégie de persuasion adaptée à son rôle de pasteur, mais la description sémiotique, en rétablissant l'ordre logique des énoncés, présente d'abord l'objet de valeur jugé inestimable, Dieu, puis elle suit l'évolution des états d'âme du sujet engagé sur le parcours syntaxique de l'admiration, où se succèdent trois pathèmes: *curiosité* ⇒ *étonnement* ⇒ *considération*. Dans cette séquence, les actes pathémiques occupent la place assignée par la logique des présuppositions: la considération suit un étonnement déjà là, lui-même provoqué par la curiosité⁶⁷.

65. Descartes, *Les Passions de l'Ame*, Paris, Librairie philosophique L. Vrin, 1970, Article CXLIX, p. 175.

66. Voir Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 159-160.

67. Voir F. Thürlemann, «La fonction de l'admiration dans l'esthétique du XVII^e siècle», dans Documents de recherche. Groupe de recherches sémio-linguistiques, n° 11, 1980.

La *curiosité* consiste dans un *vouloir savoir* et elle est éveillée par la réaction somatique et cognitive d'un sujet en présence d'un objet de valeur merveilleux, en l'occurrence le mystère trinitaire et, particulièrement, Jésus. On l'a déjà constaté, quand Eudes tentait de sonder les grandeurs de Dieu. Or son compte rendu discursif révèle que son désir de les mieux connaître bute contre une impasse. La jonction entre la modalité du *vouloir savoir passionné* et celle du *pouvoir tout savoir* ne s'effectue pas, car l'objet de valeur scruté se révèle insondable et le sujet curieux n'a pas la capacité de le pénétrer davantage. De ce choc modal d'un *vouloir savoir intense* à l'encontre d'un *non-pouvoir savoir plus* surgit chez Eudes l'effet de sens pathémique *étonnement*. Son discours en avertit le lecteur par des procédés rhétoriques: il débraye de la dimension cognitive où il évoluait jusque-là et il embraye sur la dimension pathémique où vibrent et font chorus les «ô» exclamatifs, joints à des lexèmes décrivant l'objet mystérieux par la voie négative, signe dénonciateur des limites de la perception humaine, même renforcée par un savoir ajouté, obtenu par la Révélation. Le «regard» centré sur Dieu, Eudes s'émerveille: «O divine essence qui êtes un abîme sans fond et sans bornes de merveilles! O mer *immense* de grandeur!⁶⁸». Ceux-ci encore: «O *infinité* [...]! O *immutabilité*! O *immortalité*! O *invisibilité*! O lumière *inaccessible*! O *vérité incompréhensible*! O abîme de science et de sagesse⁶⁹.» Suivent du même souffle une vingtaine d'autres cris étonnés, admiratifs. Comme si la résistance de l'objet à se faire mieux connaître avait pour effet de concentrer davantage l'attention curieuse du sujet sur l'objet qui le fascine. Il s'attarde à le *considérer*. En l'intériorisant! Ce qui en est saisi suffit à tenir le contemplateur dans son adoration, tout comme la beauté grandiose de l'océan ne cesse d'éblouir le navigateur, même si la mystérieuse immensité, étendue au-delà de la ligne d'horizon, échappe à sa vue.

La *considération*, dans le discours pastoral eudésien, s'accompagne d'un amour intense, euphorique, à l'image du modèle trinitaire. Les Personnes divines sont en effet

68. Je souligne par l'italique les préfixes de négation.

69. Jean Eudes, O. C., t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 163-164.

dans un regard mutuel et continu, et dans une occupation et exercice perpétuel de louange, d'amour et de glorification les unes vers les autres.

[...]

O mon Dieu et mon Père, que *je me réjouis* de voir que votre Fils et votre Saint-Esprit vous aiment et vous louent de toute éternité et à toute éternité d'un amour et d'une louange proportionnée à votre grandeur! O Fils unique de Dieu, que *mon âme se réjouit* de voir l'amour et la gloire infinie que vous recevez de votre Père et de votre Saint-Esprit! O Saint-Esprit, que *mon cœur a de joie*, de voir la dilection et les bénédictions qui vous sont données incessamment [sans cesse] par le Père et par le Fils⁷⁰.

En raison de son appartenance «absolue et universelle» à Dieu, l'homme doit avoir «un regard et rapport continu vers lui, comme l'image vers son prototype⁷¹». Constamment l'exemplarisme influence la construction du discours eudésien et entretient l'obsession de la permanence à travers la dialectique du continu et du discontinu. S'il existe une relation nécessaire, indépendante de l'oubli ou de l'ignorance des hommes, entre le sujet possesseur, Dieu, et l'objet de valeur possédé, l'homme, la permanence de ce rapport ontologique doit servir de modèle à celle de la louange consciente et constante, adressée par l'homme à Dieu.

*Insuffisance de la triade «tout référer, offrir, sacrifier.
Offrir Dieu à Dieu*

L'adoration perpétuelle doit s'accompagner d'une offrande totale. Eudes en exprime la logique dans une prière d'adoration:

O mon Dieu, mon Créateur, et mon souverain Seigneur, comme je suis tout vôtre par une infinité de titres, aussi tout ce qui procède de moi doit être tout à vous. Vous m'avez créé pour vous: c'est pourquoi je dois vous offrir et moi-même et toutes mes actions, qui seront de nulle valeur, si elles ne vous sont référées⁷².

70. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *op. cit.*, p. 165-166.

71. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 101.

72. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 110. À ce propos, Bérulle avait écrit: [...] ô Jésus! Je me connais et considère comme un être émané, dépendant, référé, et référé à Vous que j'adore comme principe de mon être, et de tout être [...].» *O. C.*, t. 4 *Euvres de piété*, n° 244, p. 182.

Il s'agit pour l'homme de ratifier sa dépendance ontologique en «référant», en rapportant tout à Dieu, sa source divine, et en lui faisant l'oblation qui lui est due. (Les vocables «(ré)férence», «(ob)lation» et «(of)frande», ont une souche étymologique commune, reconnaissable dans les temps primitifs du verbe latin *ferre*: *fero, fers, tuli, latum.*) Pourtant, dans son effort pour resserrer la relation de possession qui le lie à Jésus, le chrétien est conscient de la futilité de son offrande en regard de l'obligation de donner à Dieu une gloire digne de lui. Un effort d'intensification de ses actes de louange est tenté: il consiste à affecter l'éphémère d'un indice de durée. À l'occasion de la simple prière du matin, par exemple, le chrétien engagera sa vie entière par la voie de l'intentionnalité, elle-même capable d'une projection illimitée du désir.

Moi donc, votre très chétive créature, je vous offre maintenant et pour chaque moment de ma vie, et moi-même et toutes mes œuvres, particulièrement celles que je dois faire aujourd'hui, tant les bonnes que les indifférentes, tant les libres que les naturelles [...]. Je vous [les] consacre [...], avec intention et désir, par chacune de ces mêmes actions, de vous rendre une gloire infinie et de vous aimer d'un amour infini⁷³.

À vrai dire cette offrande totalisante imite, comme il se doit, celle de Jésus au temps de sa vie terrestre, et elle ambitionne d'en être la continuation et l'accomplissement, mais cela n'est réalisable qu'à la condition de hausser le niveau de la continuation au degré infini des actes déjà posés par Jésus. Dans le cas présent, le *vouloir* passionné du sujet d'offrir à Dieu «une gloire et un amour infinis» se trouve entravé par son *non-pouvoir* le faire. En fin de compte, au sommet d'une gradation, dont la signification est de marquer l'intensité et l'extension du désir, Eudes en viendra à offrir Dieu à Dieu:

Je vous offre la perfection de tous les Anges, la vertu des Patriarches, des Prophètes et des saints Apôtres, les souffrances des Martyrs, les pénitences des Confesseurs, la pureté des Vierges, la sainteté de tous les Bienheureux, et finalement vous à vous-même⁷⁴.

73. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 110-111.

74. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 111.

D'ores et déjà l'homme est en mesure de passer de la modalité du *non-pouvoir* offrir à Dieu une offrande infinie à celle du *pouvoir* le faire. Cette forme inédite de suppléance modale est insurpassable: Dieu, le seul qui puisse se contenter infiniment, fait désormais partie de l'offrande qui lui plait!

Il y a plus encore. La «très chétive créature» qui vient d'offrir Dieu à Dieu se juge elle-même indigne d'accomplir cet acte religieux. Jésus supplée à cette autre déficience, car du moment qu'il est «formé et établi» dans le chrétien, il y continue, avec zèle et amour, son rôle d'adorateur parfait du Père. Il revient au chrétien, suivant une directive eudésienne, de consentir à cette activité.

[...] donnez-vous à Jésus, et le priez que lui-même vous anéantisse et qu'il s'établisse en vous, [...] afin de louer et glorifier lui-même son Père et soi-même en vous, lui seul étant digne de cela. Donnez-vous au zèle et à l'amour très grand avec lequel il loue incessamment [= sans cesse] son Père, dans le ciel, dans la terre et par tout le monde; car, à proprement parler, il n'y a que le seul Jésus qui loue et glorifie son Père en tout l'univers⁷⁵.

À l'adoration perpétuelle de Jésus se joignent donc des adorateurs qui, avec zèle, «réfèrent, offrent et consacrent» au Père toutes leurs actions. Pour le glorifier. À l'étape historique de sa mission, Jésus avait par anticipation suppléé à l'incapacité de l'homme de remplir ce devoir; il voulait que son zèle, au fil des générations, au fur et à mesure que se déroulerait l'étape mystique de sa mission, soit greffé sur celui de tous les chrétiens.

[...] comme il avait un zèle très grand pour la gloire de son Père, et comme toutes les actions qui ont été, sont et seront faites dans le monde lui étaient aussi présentes que celles qu'il faisait, et qu'il les regardait comme siennes, son Père lui ayant tout donné, il les référerait sans doute et les offrait et consacrait avec les siennes à la gloire de son Père, suppléant par ce moyen au défaut des hommes, et employant tout ce que son Père lui avait donné à le glorifier. [...] Entrons dans ses sentiments et dispositions, unissons-nous à lui dans le saint emploi qu'il a fait de toutes choses pour honorer son Père, [...] ⁷⁶.

75. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 475; p. 273.

76. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 455.

Honorer les «états et empires» de Jésus

La suprématie du sujet possesseur sur la totalité de ses possessions mérite considération et louange. Or l'honneur, pour être adéquat, doit s'étendre à tous les domaines conquis et habités par Jésus; ce sont, suivant l'énumération faite par Eudes, les sept «états et empires» occupés par la présence omnipotente de Jésus dans l'univers. Les appellations coordonnées, *état* et *empire*, ne sont pas inédites, Bérulle les avaient lui-même utilisées à propos de Dieu dans le sens juridique de domaine légitimement possédé⁷⁷; son disciple aussi en étend la signification aux sept domaines où Jésus exerce sa souveraineté: ce sont d'abord cinq «lieux»: «le monde naturel», «le monde spirituel et mystique» (l'Église militante), «l'Église souffrante» (le purgatoire), «l'enfer», enfin «l'Église triomphante qui est le ciel»; s'y ajoutent deux «choses»: «la mort» et «le jugement particulier». Eudes juge pertinent de justifier sur le champ l'emploi des vocables «états et empires»: il les «appelle ainsi, parce que Jésus est régnant et triomphant en tous ces lieux et toutes ces choses» et qu'ils sont pleins «de la gloire, de l'honneur, de la puissance, de la présence et de la majesté de Jésus⁷⁸». C'est la manière propre à Jésus *d'être tout en tous lieux*.

Le lecteur décèle dans tout ce discours une antinomie formée par l'opposition de deux tensions modales déontiques, d'un côté, le *devoir* adorer, fondé sur la distance perçue entre l'infinité de Dieu et le «néant» de ses créatures, de l'autre, le *devoir* aimer qui presse à nouer d'étroites relations interpersonnelles. La conciliation des contraires, Eudes l'a démontré, réside en Jésus, à la fois homme et Dieu.

La catégorie sémantique de la possession fait bien voir comment son système immanent organise une sphère de sens importante du discours eudésien. Les principaux sujets possesseurs, Jésus, les Personnes trinitaires, et ceux qu'ils possèdent, les chrétiens, ont manifesté de proche en proche leurs compétences et leurs performances respectives en matière de possession, tout comme leurs états d'âme contrastés qui influençaient le cours de la narrativité ou en dérivait. Pourtant

77. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 191. Voir Michel Dupuy, *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration*, p. 130-131.

78. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 320-321.

l'exploration et l'exploitation de ce champ sémantique de la possession ne représentent pour les prêtres qu'une réalisation partielle de leur performance pastorale.

La performance de la jonction par association

À la phase de la performance narrative, les pasteurs ont aussi à parfaire l'association établie entre Jésus et chacun de ses membres. Le contrat baptismal, il est vrai, agrège les chrétiens au corps mystique de Jésus, à savoir son Église, mais il ne représente que la phase inchoative de la vie chrétienne. La progression s'effectue par la pratique continue de «la dévotion de Jésus», au sens où Eudes l'entend: «nous devons prendre une liaison et union très étroite et très intime, et avoir une adhérence et application très parfaite à Jésus, en toute notre vie, en tous nos exercices et en toutes nos actions⁷⁹». La hauteur de la cible commande d'ajuster sans cesse la visée.

De prime abord, des précisions s'imposent. Le rapport entre le sujet possesseur et l'objet possédé est surdéterminé, dans le cas présent, par la relation d'association (ou de contiguïté); même si, dans le cas présent, la catégorie sémantique *possession* a priorité logique sur celle d'*association*, celle-ci la dépasse dans sa manifestation de la proximité. La métaphore paulinienne de la tête (Jésus) et du corps mystique (l'Église) illustre ce contact plus étroit.

Jésus, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Roi des hommes et des Anges [n'est] pas seulement notre Dieu, notre Sauveur et notre souverain Seigneur, *mais* [il est] *même* notre chef [= tête], et nous [sommes] ses membres et son corps [...], et par conséquent [nous sommes] unis avec lui de l'union la plus intime qui puisse être⁸⁰.

Un critère sert à différencier la forme de jonction par contiguïté (*être avec*) et le précédent (*être à*): alors que subsiste une différenciation actantielle entre le sujet possesseur et l'objet possédé, la jonction par association donne lieu à la constitution d'un seul actant syncrétique, car

79. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 267.

80. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 161.

Jésus et le chrétien, tout en demeurant *deux acteurs discursifs* distincts, ne forment qu'*un seul actant sujet*, auquel sont attribués les mêmes états et les mêmes actions.

O mon Dieu, puisqu'il est vrai que vous êtes *toujours avec nous*, et que vous opérez toutes nos œuvres *avec nous*, faites, s'il vous plaît, que je sois aussi *toujours avec vous*, que j'opère cette action [...] pour les mêmes intentions que vous, en union du même amour, de la même perfection et sainteté avec laquelle vous l'opérez *maintenant avec moi*⁸¹.

L'intégration

Au stade de la performance pastorale, ce n'est plus le passage du terme *séparation* à son terme contradictoire *intégration* qui est en cause, la raison en est qu'il réfère au changement catégorique déjà effectué lors de l'acte baptismal qui associa l'homme à Jésus, en abolissant la séparation qui le tenait hors de lui. Il ne faut donc pas percevoir l'intégration comme une adjonction au Christ d'autres baptisés, où les nouvelles inscriptions dans la société ecclésiale ne serviraient qu'à mesurer l'étendue du corps mystique. Dans le cas présent, l'intégration est interprétable comme la croissance interne de chaque membre de l'Église par une plus forte adhésion à Jésus, sur le modèle de l'union de son humanité à sa divinité. Or les composantes de l'Homme-Dieu forment une nouvelle totalité, et rien de ce qui s'y rattache ne lui est extérieur. De fait, au fur et à mesure que se déroulait l'étape historique de sa mission – on s'en souvient –, Jésus, porté par son zèle pour la gloire de son Père, lui référerait tout: son être, sa vie, ses dispositions, ses passions, ses actions; au salut de l'homme il consacrait tous ses instants, chacune de ses pensées, de ses paroles, de ses actions⁸². En imitant son adhésion à Jésus par une intégration cumulative, le chrétien transmue en actes d'adoration, de louange et d'amour, chaque moment de sa vie, toutes ses œuvres, «tant les bonnes que les indifférentes, tant les libres que les naturelles⁸³», tant les présentes que les futures. En somme, l'intégration consiste à assembler progressivement toutes les parties formant la totalité mystique de Jésus, de telle manière qu'aucune n'en soit exclue ni perçue comme disparate. La cohérence

81. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 445. (C'est moi qui souligne)

82. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 102.

83. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 110.

ainsi garantie sauvegarde l'unité de l'ensemble, ce qu'implore cette supplication: «[O Jésus], séparez-moi de moi-même et de tout ce qui n'est point vous, pour m'unir et incorporer avec vous⁸⁴».

Dans ce contexte, le terme *séparation* peut servir de point de repère pour mesurer dans le discours eudésien le progrès accompli dans le «*dégagement de soi-même*», une épreuve à laquelle le baptisé doit se soumettre pour qu'advienne sa totale intégration à Jésus. La raison prépondérante invoquée par Eudes pour convaincre son lecteur refait surface:

Parce que Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est *notre chef et notre exemplaire*, et dans lequel il n'y avait rien qui ne fût tout saint et divin, a néanmoins vécu dans un tel dégagement de soi-même et dans un tel anéantissement de son esprit humain, de sa propre volonté et de l'amour de soi-même, qu'il n'a jamais rien fait par son propre sens et esprit humain, ains par la conduite de l'esprit de son Père [...].

[...]

À raison de quoi, si nous sommes vraiment ses membres nous devons entrer dans ses sentiments et dispositions et prendre une puissante résolution de vivre désormais *dans une entière séparation, oubli et haine de nous-même*⁸⁵.

L'adhésion

L'intégration implique l'adhésion, dont la fonction est de faire tenir ensemble les parties d'un tout. À la cohérence visée par l'intégration s'ajoute la cohésion nécessaire à l'adhésion: dans la formation du tout, il faut contrer l'isolement que causerait la simple juxtaposition des parties. À l'entrée *adhérence*, le Robert donne la définition: «État d'une chose qui adhère, tient fortement à une autre.» Quant au vocable *adhérer*, il signifie «Tenir fortement par un contact étroit de la totalité, ou la plus grande partie de la surface.» L'adhérence bérullienne est originale en ce qu'elle porte non pas sur des choses, mais sur la personne de Jésus et ses composantes. Ce nouvel effet de sens est clairement explicité par Eudes:

84. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 510.

85. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 185.

Car, [faire] profession [...] d'adhérer à vous [Jésus], comme à mon chef, c'est faire profession de n'être qu'un avec vous, comme les membres ne sont qu'un avec leur chef; c'est faire profession de n'avoir qu'une vie, qu'un esprit, qu'un cœur, qu'une âme, qu'une volonté, qu'une même dévotion et disposition avec vous [Jésus]⁸⁶.

La visée de l'adhésion

Former Jésus en soi-même

La pression de la hiérarchie des exemplaires

Le «désir, le soin, l'occupation principale» du chrétien doivent être de former Jésus en lui, pour qu'il y vive ses mystères selon «son esprit, sa dévotion, ses sentiments, ses inclinations et [ses] dispositions». Eudes promeut ce programme en faisant valoir qu'une telle conduite imite des actions exemplaires déjà posées par le Père éternel, par son Fils, par le Saint-Esprit, par la Vierge et par l'Église. En effet, publie-t-il, «l'action la plus grande» du Père dans l'éternité est de «produire son Fils en soi-même». Au dehors, son opération «la plus admirable» est de le former dans le «sein de Marie, au moment de l'Incarnation». Le Fils de Dieu, en «se formant soi-même dans sa sainte Mère et dans son Eucharistie», a lui aussi réalisé sur terre son œuvre par excellence. D'autre part, «l'opération la plus noble du Saint-Esprit» fut de former Jésus dans les entrailles de la Vierge Marie. Elle-même, par sa coopération à la formation de Jésus en elle, accomplissait son action «la plus digne». De son côté, l'Église «n'a pas d'emploi plus relevé» que de produire Jésus dans l'Eucharistie et de le «former dans les âmes de tous les chrétiens⁸⁷».

La formation évolutive de Jésus dans le chrétien est un impératif rattaché à l'axiologie du Père, c'est-à-dire à son système de valeurs; il aime tant son Fils «qu'il ne veut [...] avoir d'autre objet de son regard, de sa complaisance et de son amour. C'est pourquoi il veut qu'il soit *tout en toutes choses*, [...]»⁸⁸. Cette concentration est corroborée par l'idéologie de son Fils incarné: s'étant proclamé l'unique voie d'accès au Père, il veut être présent au cœur de tous pour y continuer à l'aimer et à le glorifier,

86. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 515; voir aussi p. 268.

87. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 271-272.

88. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 272-273.

«lui seul étant capable» de le faire dignement⁸⁹. Le rôle du chrétien consiste alors à ratifier cette axiologie et cette idéologie et à poursuivre la formation de Jésus en lui par l'adhésion à ses états et à ses mystères.

Faisant ainsi, vous vivrez dans la vraie et parfaite dévotion, par le moyen de laquelle vous formerez Jésus en vous, selon le souhait de son Apôtre: *Donec formetur Christus in nobis*⁹⁰; et vous serez transformés en Jésus, selon la parole de ce même Apôtre: *In eamdem imaginem transformamur*⁹¹, c'est-à-dire vous ferez vivre et régner Jésus en vous, vous ne ferez qu'un avec Jésus, et Jésus sera tout en vous, selon la Parole sacrée: *Consummati in unum, et omnia in omnibus*⁹², qui est le but et la fin à laquelle tend la vie, la piété et la dévotion chrétienne⁹³.

Les corollaires de l'adhésion

L'honneur dû aux états et mystères de Jésus

«Parce que tout est grand, [...] divin et adorable⁹⁴» en Jésus, Eudes considère que le moindre détail de sa vie est digne d'un honneur particulier. Il reviendra à la liturgie de l'Église – un objet d'attachement pour tout bérullien – de lui fournir la liste des principaux «états et mystères» de la vie de Jésus⁹⁵. Dans le discours eudésien⁹⁶, «état» désigne généralement un mode de présence stable du sujet Jésus, et «mystère», l'une ou l'autre action passagère de sa vie; les premiers sont aspectualisés par la durée, quelle qu'en soit la longueur, les seconds, par leur aspect transitoire. Quatre états polaires servent à situer Jésus: l'état éternel de sa vie divine dans le sein de son Père; l'état temporel de sa vie passible et mortelle sur terre; l'état de sa vie glorieuse et immortelle au ciel; l'état de sa vie mystique dans les âmes. Six mystères principaux jalonnent l'état de la vie terrestre de Jésus: son Incarnation dans le sein de Marie, sa naissance,

89. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 273.

90. *Gal.*, IV, 19.

91. *II Cor.*, III, 18.

92. *Joan.*, XVII, 23; *I Cor.*, XV, 26.

93. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 271.

94. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 323.

95. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 317-322.

96. Quant à l'évolution sémantique du mot *état* dans les œuvres de Bérulle, voir F. Guillén Preckler, Sch. P., «*Etat*» chez le Cardinal de Bérulle, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1974, 272 p.

sa Passion, sa mort, sa résurrection et son ascension. Ces mystères, Jésus veut «les consommer et les accomplir⁹⁷», aussi lui faut-il des chrétiens qui y adhèrent pour en assurer «l'extension et la continuation».

Le couple lexical *état/mystère*, distingué par l'opposition sémique *durativité / ponctualité*, s'adapte au contexte où il évolue. L'*état* de la vie terrestre de Jésus, par exemple, inclut six *mystères* cardinaux, mais, à l'intérieur de cet *état* temporellement étendu, il en existe d'autres, composés d'états plus courts et de mystères ponctuels. Ainsi «l'état d'enfance» de Jésus regroupe à la fois des actions (telles la Circoncision de Jésus, sa Présentation au temple, son Épiphanie) et des états dont la durée est inférieure à celle de l'état d'enfance (comme «la demeure de Jésus en Égypte jusqu'à l'âge de sept ans»). Dans les écrits eudésiens, il arrive que «état» précède «vie» et forme avec lui un nouveau syntagme, comme dans l'énoncé «*l'état et la vie* de Jésus dans la sainte Eucharistie depuis seize cents ans». Dans ce contexte, «état» indique une manière d'être de Jésus, c'est-à-dire la nouvelle condition dans laquelle il se trouve présent et qui est logiquement antécédente à la vie qu'il y manifeste.

Les corollaires de l'adhésion

La continuation des états et des mystères de Jésus

Eudes préconise une manière originale d'honorer les mystères de Jésus: y adhérer pour les accomplir. Suivant cette méthode, fondée sur la théorie bérullienne de la perpétuité de ces mystères, il faut distinguer en chacun d'eux un extérieur et un intérieur. En tant que événements, les mystères sont captables par les sens dans leur environnement socio-spatio-temporel; caducs, comme toute manifestation historique, par surcroît non répétitifs, ils appartiennent, depuis leur cessation, à un passé révolu. En revanche, leur contenu caché, c'est-à-dire les effets intérieurs des mystères extérieurs, échappe à une saisie sensible; non soumise aux contingences de l'histoire, la présence de ces valeurs se trouve, pour la survie de la mission, surdéterminée par l'aspect temporel */permanence/*, ce qui fonde la potentialité, pour les chrétiens, d'adhérer à ces valeurs d'une contemporanéité continue. À ce sujet Bérulle écrit:

97. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 310.

Il faut peser la perpétuité de ces mystères en une certaine sorte. Car ils sont passés en certaines circonstances et ils durent et sont présents et perpétuels en certaine autre manière. Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu; et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis. L'esprit donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère est toujours présent⁹⁸.

Eudes assume ce discours en empruntant à son maître son vocabulaire et ses procédés rhétoriques, tels l'analogie métaphorique, le parallélisme antithétique, les parasyonymes. Lui aussi appelle *corps* l'extérieur du mystère et *âme*, son intérieur. De même il appuie pesamment sur leur différence: la face externe du mystère, c'est comme son «écorce», elle lui est «accessoire», c'est son «apparence», son «être accidentel», tandis que l'âme ou l'esprit du mystère en est «le principal, le fond, la substance, la vie, la vérité». L'antithèse s'étend à l'expression de la temporalité: l'extérieur du mystère est «passager et temporel», tandis que son intérieur est «permanent et éternel»⁹⁹.

L'axiome béruillien de la continuation des mystères de Jésus rappelle que ce mouvement est signe d'inaccomplissement. Si leurs valeurs secrètes demeurent toujours disponibles, si leur distribution incessante à l'Église lui est vitale, c'est pour la raison déjà invoquée: Jésus, pour achever sa mission, s'est inclus dans un nouvel ensemble mystique en devenir; lui-même en est la partie principale et l'Église, le complément de cette totalité. Or ce composé inédit serait jugé difforme si la vie de celui qui en constitue la tête ne s'étendait pas aux membres agrégés. Le désir insatiable de Jésus d'*être tout en tous* est évident: poursuivre sa mission en continuant de vivre intensément ses mystères avec le plus vaste ensemble humain possible. Ce vouloir missionnaire postule l'adhésion des chrétiens à ses mystères en continuel devenir. Eudes en instruit ses énonciataires:

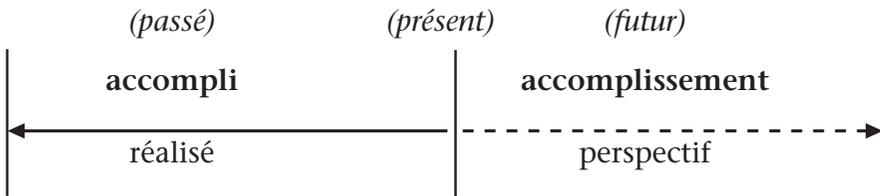
98. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 3, *Œuvres de piété*, n° 111, p. 312. «[...] prenons un exemple. L'enfance du Fils de Dieu est un état passager, les circonstances de cette enfance sont passées et il n'est plus enfant. Mais il y a quelque chose de divin de ce mystère, qui persévère dans le ciel et qui opère une manière de grâce semblable dans les âmes qui sont en la terre [...] Et c'est par cette manière de grâce que les mystères de Jésus-Christ, son enfance, sa souffrance et les autres, *continuent et vivent en la terre jusqu'à la fin des siècles.*» *Ibid.*, p. 313. (C'est moi qui souligne)

99. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 322-325.

[...] le Fils de Dieu a dessein de mettre une participation, et de faire comme une extension et continuation en nous et en toute son Église du mystère de son Incarnation, de sa naissance, de son enfance, de sa vie cachée, de sa vie conversante, de sa vie laborieuse, de sa Passion, de sa mort et de ses autres mystères, par les grâces qu'il veut communiquer, et par les effets qu'il veut opérer en nous par ces mêmes mystères; par ce moyen il veut accomplir en nous ses mystères¹⁰⁰.

L'énonciateur ne conçoit donc pas l'adhésion aux mystères de Jésus comme un contact figé. Le slogan de sa propagande l'indique clairement: «le chrétien est celui qui continue et accomplit la vie de Jésus¹⁰¹». En observant l'activité métalinguistique à l'œuvre dans la formation de cet énoncé, on voit la signification se condenser dans une dénomination et se dilater dans une définition, tout simplement parce qu'il existe une équivalence sémantique entre la dénomination «chrétien» et sa définition «celui qui continue et accomplit la vie de Jésus». Même si les deux prédicats «continuer» et «accomplir» désignent des actions, l'aspect duratif qui les surdétermine les assimile à des qualifications, à titre d'attributs permanents de l'actant sujet, le chrétien.

Même simplifiée à l'extrême, la représentation grammaticale du temps proposée par Gustave Guillaume¹⁰² permet de mieux cerner le dynamisme interne des verbes définissant la vie chrétienne. Le schème ci-dessous synthétise l'explication qui suivra.



Le cinétisme du verbe *continuer* suppose une part d'accompli déjà réalisée – n'est continué que ce qui est commencé –, puis il comprend une part en train de l'être, enfin il met en perspective une part d'inaccompli en attente d'accomplissement. Or le temps présent, propre à

100. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 310-311.

101. Jean Eudes, O. C., t. I, *op. cit.*, p. 166.

102. Pour plus de détails, voir Gustave Guillaume, *Langage et Science du langage*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, et Québec, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 193 et sq.

celui qui dit: «*Je continue ici et maintenant la vie de Jésus*», est fluide et instable, car l'instant se convertit sans cesse en passé et transforme une parcelle de futur en un moment présent. Il s'ensuit que le rapport de l'accompli à l'accomplissement se déplace sans arrêt sur l'axe du temps: la part d'accompli s'accroît au profit de Jésus, pendant que décroît la part restante d'inaccompli. En bref, le syntagme «continuer la vie de Jésus», tout en exprimant un mouvement en devenir, garde en mémoire le temps écoulé.

La vie chrétienne continue celle de Jésus dans la mesure où les états et les mystères du sujet continuateur adhèrent à ceux du sujet initiateur. La similarité des situations communes aux deux sujets facilite leur cohésion: la naissance de Jésus, son enfance, sa «vie conversante», sa «vie laborieuse», sa «vie souffrante» associent et modèlent les phases correspondantes du chrétien, à qui il revient de les ratifier, de s'y appliquer, de s'y ajuster, de telle manière qu'il y ait coïncidence d'intentions, de dispositions et de sentiments.

Les corollaires de l'adhésion

«Honorer par état» les états et les mystères de Jésus

Eudes presse aussi ses lecteurs «d'honorer par état» les états et les mystères de Jésus. L'honneur est discontinu, s'il est hachuré par des actes sporadiques ou intermittents; il dure, s'il est attaché à des situations prolongées de la vie humaine, qui arriment, pour ainsi dire, le temps du chrétien au temps continu de Jésus. Qui, le premier, tire honneur de cette liaison. Cela arrive, explique l'auteur, «lorsque nous sommes dans un état stable et permanent, et qui de soi-même va continuellement honorant quelque état et mystère de Jésus¹⁰³», par exemple son «état de pauvreté», son «état de faiblesse et d'impuissance», son «état de vie retirée et solitaire», son «état de croix, de douleurs et de peines», etc. L'effet recherché est de réduire à zéro l'indice de précarité et de fugacité des actes quotidiens. Pourtant les corrections apportées demeurent insuffisantes, car, malgré son effort pour adhérer aux états et aux mystères de Jésus, le chrétien reste handicapé par son déséquilibre modal: chez lui, la modalité du *non pouvoir faire* inhibe la modalité du *vouloir faire*. En

103. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 330.

plus de se juger indigne de rendre à ces états et mystères tout l'honneur qu'ils méritent, il se reconnaît impuissant à le faire, force lui est donc de recourir à la suppléance offerte par Jésus, auquel il adhère, sachant qu'il n'y a que Jésus «qui soit digne de s'honorer soi-même et d'honorer ses mystères¹⁰⁴» à leur juste valeur. Telle est l'une des manières réservées à Jésus *d'être tout, tout le temps et en tous*.

Cette tranche d'analyse sémiotique a donc permis de montrer comment l'infrastructure constituée par le système de l'association évoluait jusqu'à la réalisation de la performance pastorale et par le fait même de la performance chrétienne. Le discours du bérullien Eudes polarise un nombre important de messages relatifs à l'alliance de Jésus avec son Église, et les énoncés rassemblés sont logiquement répartis entre deux deixis, l'une, euphorique, formée des valeurs *intégration* et *adhésion*, l'autre, dysphorique, issue des contre-valeurs *isolation* et *séparation*. Pas plus que le sous-ensemble sémiotique de la possession, celui de l'association n'épuise les performances pastorale et chrétienne en voie de réalisation.

La performance de la jonction par inclusion

Du tri des énoncés eudésiens émerge une forme particulière de jonction du sujet et de l'objet. Une fois sélectionnée la série des messages relatifs à la possession et à l'association, il reste une nouvelle classe d'énoncés caractérisée par la relation d'inclusion. Dans la typologie des modes d'union du sujet et de l'objet, la jonction par inclusion présuppose la présence cumulative des deux autres types; il n'y a donc pas de surprise à les rencontrer dans l'environnement sémantique de l'inclusion.

Les transformations propres à l'inclusion mystique

C'est le droit de Jésus d'élire domicile dans l'intérieur de l'homme pour y glorifier son Père et se glorifier lui-même, toutefois cette demeure n'est pour lui habitable en tous points qu'au terme d'un programme de transformation qu'exécutent deux acteurs sujets coopérateurs. Au chrétien de *se vider* de son moi propre avec l'aide de Jésus, lui-même

104. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 331.

pressé de le *remplir* de sa plénitude; au même de *se découvrir* de son moi dépravé afin d’être revêtu de Jésus et par lui. À cette étape de la performance des pasteurs, il ne s’agit pas non plus de transformations catégoriques, mais de progressions dans le mouvement qui intériorise l’un dans l’autre Jésus et le chrétien. Jusqu’à l’état de plénitude.

Remplir ce qui a été vidé

Pour présenter l’activité que souhaite mener Jésus dans le chrétien, Eudes la rapproche de celles que l’Homme-Dieu exerce dans ses résidences modèles. S’il évoque la vie éternelle de Jésus dans le sein de son Père, il s’exclame: «Oh! combien cette vie est sainte, pure, divine, admirable, pleine de gloire, de grandeurs et de délices¹⁰⁵». Voulant ensuite établir un parallèle entre cette demeure divine et la demeure humaine que Jésus convoite, il lui cède la parole: «[...] comme je suis en mon Père, vivant de la vie de mon Père, laquelle il me va communiquant, aussi vous [chrétien] êtes en moi vivant de ma vie, et je suis en vous, vous communiquant cette même vie, et ainsi je vis en vous, et vous vivrez avec moi et en moi¹⁰⁶». Du côté du chrétien surgit alors, impérative, et reprise sans cesse en raison du caractère radical de l’intentionnalité, une supplication adressée à Jésus: «*Videz-moi de moi-même* et de toutes choses, et m’anéantissez entièrement, afin de *me remplir de vous-même* et de vous former et établir en moi¹⁰⁷». Pour le sujet en marche vers un état mélioratif, le terme visé est de taille: devenir «l’image parfaite» de Jésus, lui-même «l’image très parfaite de [son] Père¹⁰⁸». La même logique comparative conduit à l’homologie mettant en regard la présence de Jésus en Marie et celle de Jésus dans le chrétien. Une fois considérée la présence exemplaire de Jésus dans sa mère, en qui «il est tout et fait tout», étant «sa vie, son âme, son cœur, son esprit», Eudes

105. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 420.

106. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 162.

107. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 510. Bérulle lui-même avait écrit: «Nous devons regarder notre être comme un être manqué et imparfait, comme un *vide qui a besoin d’être rempli*, comme une partie qui a besoin d’être accomplie, [...]. Et nous devons regarder Jésus comme notre accomplissement. Car il l’est et le veut être, comme le Verbe est l’accomplissement de la nature humaine qui subsiste en lui.» Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 4, (*Œuvres de piété*, n° 204, p. 83-84.

108. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 510.

compte sur l'attraction du modèle pour inciter le chrétien à l'imiter, ce qui requiert de lui qu'il se vide de son moi dégradé pour faire place à la plénitude divine, moyennant le concours de Jésus: «Éteignez en moi la vie corrompue et dépravée du vieil Adam; établissez-y votre vie sainte et parfaite. Vivez *pleinement* dans mon esprit, dans mon cœur et dans mon âme; [...] aimez-vous-y et vous y glorifiez vous-même en toutes les manières que vous le désirez¹⁰⁹».

Pour manifester l'inclusion de Jésus dans le chrétien, le discours mystique utilise abondamment des figures lexicales rattachées aux catégories sémantiques de la spatialité. L'âme humaine y est présentée comme un «lieu de résidence» où Jésus pourra, mystiquement uni à son hôte, poursuivre et accomplir sa mission. Dans ces demeures intérieures, insiste Eudes, Jésus veut «vivre et régner pleinement»; s'y «aimer et glorifier dignement», «y accomplir les desseins de [sa] bonté», «y consommer l'œuvre de [sa] grâce», «y établir à jamais le royaume de [sa] gloire et de [son] pur amour¹¹⁰». Cette intentionnalité correspond à l'ambition de Jésus d'être «tout en tous», et s'aligne une fois de plus sur des prototypes d'inclusion.

La tension attentive du Christ vers l'unité le presse d'étendre ses résidences à celles que forment les âmes chrétiennes. Le thème de l'habitation de Jésus en elles n'est donc pas une pièce détachée, vue à part comme étrangère à la cohérence du discours; il est subordonné, dans la hiérarchie des demeures de Jésus, au discours sur des exemplaires éminents. Au sommet se trouve la «résidence éternelle» du Fils de Dieu dans le sein de son Père. Vient ensuite, après l'Incarnation, la «résidence temporaire» du Verbe incarné dans le sein de Marie, sa mère¹¹¹, et sa résidence permanente dans son âme¹¹². Quant à la «résidence de Jésus dans les âmes», Bérulle, avant Eudes, avait souligné l'importance de parfaire l'unité avec Jésus en passant de la contiguïté des présences personnelles à leur inclusion mystique: «Jésus, écrivait-il, veut être [...] non seulement avec vous, mais au fond et intime de vous-même, ne faisant qu'un de

109. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 432-434.

110. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 439-440.

111. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 419; voir aussi p. 142.

112. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 432-433.

corps, de cœur et d'esprit avec vous. Vivez donc [...] avec lui, car il est vivant avec vous; *mais passez plus outre en cette voie* de vie, de grâce et d'amour avec lui. *Vivez en lui, car il est en vous, [...]*¹¹³. Également «la résidence de Jésus dans l'eucharistie» est présentée comme un modèle d'inclusion, que surclasse la communion sacramentelle. S'adressant à ses lecteurs, Eudes leur déclare en effet que Jésus «ne se rend pas seulement présent en ce sacrifice [de la messe] pour être avec vous [...], *mais, ce qui est bien plus, il veut être en vous, et il a un désir très ardent de faire sa demeure dans votre cœur*¹¹⁴». Ce lieu de résidence, le communiant veut le faire transformer par l'amour divin: «[ô mon Sauveur], je m'anéantis à vos pieds, [...] je me donne à vous, et vous supplie de m'anéantir vous-même, de vous établir en moi, [...], afin que, venant à moi par la sainte communion, vous soyez reçu *non en moi, mais en vous-même*, et avec l'amour que vous portez à vous-même¹¹⁵».

Couvrir ce qui est à découvert

Le terme «nudité» (un élément de la deixis négative du système de l'inclusion) est lexicalisé, à la surface du discours eudésien, par des figures qui ont rapport à ce qui est laissé à découvert ou mis à nu. Sans cette précision sémantique, on ne comprendrait pas l'usage fait par Eudes du vocable «revêtir» ou de ceux qui désignent refuge, abri, enveloppe protectrice ou demeure sécuritaire. J'illustre cela par un exemple tiré du *Royaume de Jésus*. Dans une méditation proposée pour le mercredi, Eudes se sert du temps de la vie cachée de Jésus sur terre pour honorer sa résidence éternelle dans le sein paternel où il s'est «toujours tenu caché et retiré»; son esprit, son cœur ses pensées, ses désirs et ses affections y «étaient sans cesse renfermés». Désireux d'unifier sa demeure avec celle de cet exemplaire, le chrétien fait appel à Jésus: «Tirez-moi, s'il vous plaît, totalement hors de moi-même, retirez-moi et me cachez [...] dedans vous¹¹⁶». Il confirme à Jésus sa volonté de se «retirer de toutes parts par

113. Jean Dagens, *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, t. II, p. 352. Lettre 410. Lettre aux Carmélites résidant à Bordeaux, Paris, 15 janvier 1623. (C'est moi qui souligne)

114. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 463; voir aussi p. 429.

115. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 140.

116. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 444-445.

pensée et affection dedans [lui], comme dans [son] lieu de refuge, dans [son] centre, dans [son] élément et dans [son] paradis, hors lequel il n'y a qu'enfer et perdition¹¹⁷».

L'identité

Pour comprendre la structure qui définit l'identité, il faut une fois de plus mettre en scène deux acteurs à conjoindre par une inclusion mutuelle: l'un sera dans l'autre, et réciproquement. Une fois la transformation réalisée, le rapport /englobant/ *versus* /englobé/ est rendu caduc par la non-différenciation des contours. Autrement dit, le mouvement qui a intériorisé un premier sujet aimant dans son objet aimé s'est trouvé doublé par l'initiative similaire de celui qui était en position syntaxique d'objet aimé: à son tour, il a acquis le statut de sujet aimant en relation d'inclusion avec un objet aimé, celui-là même qui, auparavant et vis-à-vis de lui, se trouvait en position syntaxique de sujet.

L'amour modalise les sujets opérateurs de l'identité mystique

Les sujets opérateurs de l'inclusion – c'est désormais connu – doivent être munis de la compétence modale du vouloir, représenté par l'amour, dont le propre est d'être extatique: il fait sortir de lui-même le sujet aimant pour le faire entrer dans l'objet aimé. Dans la littérature eudésienne, toutes les transformations par inclusion personnelle sont l'effet de l'amour: la génération éternelle du Fils dans le sein de son Père¹¹⁸, l'inclusion de Dieu dans l'âme de Marie, l'incarnation de Jésus dans le sein de sa mère, l'inclusion de Jésus dans l'eucharistie et sa présence dans l'âme des baptisés. Ce pouvoir exclusif de l'amour s'explique par la différence établie entre la connaissance et l'amour: au contraire du sujet connaissant, qui tire à soi l'objet connaissable et le proportionne à sa hauteur, le sujet aimant, soumis à l'attraction de l'objet aimé, s'absorbe en lui.

117. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 425-426.

118. «[...] encore que le Fils de Dieu, dans sa naissance éternelle, soit un fruit du divin entendement de son Père, son Cœur néanmoins, je veux dire son amour et sa bonté, [a] beaucoup de part en la production de ce très bon fruit». Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 129.

En réalisant leur performance pastorale, les prêtres ne font pas que présenter aux fidèles une inclusion unilatérale, telle celle qu'exprime la proposition «Jésus est dans le chrétien», ils prônent l'avènement d'une inclusion réciproque, réalisable seulement par la mutualité de l'amour. En incitant les chrétiens à imiter le prototype de cette forme d'intériorisation, à savoir «la vie de Jésus en Marie et de Marie en Jésus», les pasteurs les tiennent sur la voie d'un amour permanent au rythme des jours, des semaines, des mois et des années. Même pour chaque instant, ils sollicitent le plus vif amour, non pas de Jésus dont l'amour continu est d'une intensité infinie, mais de la part du chrétien au vouloir tiède ou chancelant. Cette prière plaintive, facilement généralisable, y fait écho: «O Fils éternel du Père éternel, [vous êtes] tout amour [...]. Mais hélas! j'ai commencé bien tard à vous aimer, et même je n'oserais assurer que j'aie encore commencé à vous aimer comme il faut¹¹⁹». De là le recours au pouvoir transformant de l'amour: «O amour captivant Jésus en Marie et Marie en Jésus, capturez mon cœur, mon esprit, mes pensées, désirs et affections dans Jésus, et *établissez Jésus en moi*, afin que je sois *tout rempli de lui* et qu'il vive et règne en moi parfaitement¹²⁰».

*La figure lexicale ou iconique «cœur»,
symbole de l'identité mystique et de l'amour*

L'examen de la performance des pasteurs conduit à juger de la pertinence des dévotions suscitées ou répandues par eux pour qu'advienne la propre performance des chrétiens, par laquelle progresse la mission de Jésus. À cet égard, Eudes fut remarqué pour son initiative – une première dans l'Église – de faire célébrer par un culte liturgique et d'étayer par un discours doctrinal la dévotion aux cœurs de Jésus et de Marie. Certes la sémiotique du discours religieux y voit le symbole lexical *cœur* afficher, tel un étendard populaire, un signe de ralliement pastoral, mais surtout elle recueille un gain cognitif appréciable par la possibilité offerte au chercheur de démontrer qu'un lexème figuratif, en l'occurrence *cœur*, est parvenu par sa polysémie (mieux nommée polysémémie) à prendre en charge la manifestation du système axiologique

119. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 390.

120. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 405.

d'un discours entier. Seule la sémiotique a jusqu'ici fait la preuve 1- que le système d'inclusion configure en dernière analyse la sémantique fondamentale de l'œuvre maîtresse de Jean Eudes, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637), 2- que cette structure profonde n'est pas prise en charge dans cette œuvre par la symbolique du *cœur*, 3- que l'unité figurative *cœur* en est venue à symboliser¹²¹, dans *La Dévotion au très saint Cœur et au très sacré Nom de la Bienheureuse Vierge Marie* (1648) et *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* (1680), comme aussi dans les messes et les offices propres aux fêtes liturgiques du Cœur de Marie et du Cœur de Jésus, non seulement le système axiologique principal du *Royaume de Jésus*, celui de l'inclusion, mais aussi l'amour par lequel l'inclusion se réalise¹²².

Le discours pastoral implique des actes d'énonciation, indicateurs de méthodes pédagogiques. Sur ce point, la description sémiotique du discours eudésien enregistre une évolution dans la manière de présenter au peuple chrétien la mission du Fils de Dieu. En confiant à *cœur* la projection discursive de son système d'inclusion et de l'amour modalisateur qui l'actualise, Eudes renforçait la qualité de sa communication par l'unité et la diversité. De fait, un lexème unique, *cœur*, recouvrant une taxinomie de dix-huit parcours sémémiques (ou combinatoires sémiques), conduit, par paliers analogiques, d'une inclusion corporelle sélectionnée dans l'univers humain à l'inclusion la plus profonde de la structure trinitaire. Devenu un mot clé dans les écrits eudésiens sur les Personnes trinitaires, sur Jésus, Marie et les chrétiens, le monosyllabe *cœur*, une fois exploitée sa polysémémie entière, a surpassé à tous les niveaux ses concurrents lexématiques, tels *sein*, *entrailles*, *intérieur*, *âme*, etc., cessant de n'être, de l'intériorité, qu'un descripteur partiel parmi d'autres. Promu au rang de vedette lexicale, par sa capacité de prendre en charge la manifestation du micro univers eudésien, il a suscité à sa suite, d'abord par sa valeur sémique d'*englobant*, une prolifération

121. «Il arrive souvent que, lors de la *figurativisation du discours*, la structure axiologique abstraite [...] soit homologuée avec la structure figurative élémentaire: il en résulte une valorisation [...] des termes figuratifs qui accèdent de ce fait à la dignité de symboles [...].» A. J. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 140.

122. Voir Clément Legaré, *La structure sémantique. Le lexème cœur dans l'œuvre de Jean Eudes*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1976. Préface de A. J. Greimas.

de métaphores spatiales, tirées de l'imagerie biblique, « maison d'or », « temple », « basilique », « fournaise », « ciel », « mer immense », « milieu de la terre », « vaisseau d'or », « arche d'alliance », « tour imprenable », « fontaine », « jardin fermé », etc. À chaque *englobant*, il va de soi, correspond un cœur *englobé* qui lui est approprié. Dans le ministère pastoral, le langage figuratif offre une meilleure prise à l'imagination des lecteurs ou des auditeurs, touche plus fortement leur sensibilité, s'ajuste mieux aux conditions de la communication sociale.

Au terme de cette section de la description sémiotique, il apparaît clairement que la jonction évolutive de Jésus et du chrétien par la possession, l'association et l'inclusion constitue la performance des pasteurs dont l'enjeu est de mener à leur réalisation parfaite celle des baptisés. Pour lors il ne s'agit pas de sous-programmes isolés, étanches ou parallèles, mais d'une marche ascendante continue: le cheminement des possesseurs et de leurs bénéficiaires a progressé vers un état d'association plus ferme et plus étendu, et les acteurs, toujours en marche, ont approfondi leur état d'inclusion. Il reste à peser les conséquences de cette intimité croissante et leurs retentissements pathémiques sur les sujets affectés.

4.5 LE SCHÉMA INTÉGRÉ

LA PHASE DE RÉALISATION DU SUJET BAPTISÉ *(suite)*

LES CONSÉQUENCES DE LA PERFORMANCE DES BAPTISÉS

LES ÉMOTIONS ÉPROUVÉES

La phase de la performance chrétienne entraîne des conséquences¹²³ dont l'enregistrement rend compte du progrès apporté à la mission évolutive de Jésus dans son Église. Il était prévisible qu'une suite d'effets, accompagnés de leurs répercussions pathémiques, surviennent à cette phase, puisque, suivant la logique immanente du discours eudésien, il existe une corrélation entre la performance réalisée par les pasteurs et celle des baptisés confiés à leur ministère. Du moment que le chrétien baptisé consent à se laisser approprier par Jésus, tel l'esclave vis-à-vis de son maître, et que, tendu par l'intentionnalité même de Jésus, il s'associe à lui pour en accomplir les états et les mystères, tels les membres d'un corps par rapport à la tête, enfin, que par son amour il vit en Jésus, ne formant avec lui qu'un seul cœur mystique, il advient des conséquences à cette triple performance de la possession, de l'association et de l'inclusion, ainsi que des émotions observables chez pareils sujets passionnés.

Conséquences de la possession: le mouvement circulaire des valeurs possédées est complété; le pouvoir de faire plein usage de Jésus et de son cœur

Le parcours figuratif de la possession a comporté le don total d'un objet de valeur: le Père, en tant que sujet destinataire suprême, a remis l'univers créé à son Fils Jésus, son sujet destinataire exclusif. Celui-ci l'a transmis à l'homme, en surajoutant le don infini de sa personne. Il lui accordait en conséquence, liée à son statut de destinataire, la compétence

123. La *conséquence*, en tant que phase du schéma narratif, est d'ordre logique, tandis que la *consécution* est une suite d'énoncés ordonnés d'après les stratégies discursives de l'énonciateur.

modale de *pouvoir être* à son tour un destinataire *capable de faire* à Jésus une offrande d'une valeur infinie. Car, d'après la programmation divine des donations, l'homme, ainsi comblé, serait en mesure de s'acquitter de son devoir d'hommage envers Jésus, en lui offrant le don total reçu, pour que Jésus, le médiateur par excellence, le présente au Père. Or ce qu'entraîne cette performance, une fois achevée la succession des dons, c'est la complétude du mouvement de retour au Père de tout ce qui émane de lui. Suivant le plan établi par Dieu qui «fait toutes ses œuvres pour soi-même et pour la gloire de sa divine Majesté: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*¹²⁴; [...], étant le premier principe et la fin dernière de toutes choses¹²⁵», il est impossible de laisser l'homme, au grand dam de la mission du Fils de Dieu, interrompre le mouvement divin et se constituer le destinataire ultime des valeurs mises en circulation. En redonnant ces valeurs à Jésus, devenu son médiateur, l'homme est assuré non seulement de rendre au Père l'hommage d'une adoration parfaite – l'adorateur principal n'étant autre que son propre Fils –, mais encore de procurer au Père, par la même voie, une gloire infinie.

Une réflexion de Bérulle, répercutée dans le discours eudésien, résume le paragraphe précédent: «Ce qui passe toute excellence est de servir son Dieu par Dieu même», l'usage de la valeur possédée faisant partie du parcours figuratif de la possession. «De quoi nous servirait ce grand trésor [le Cœur de Jésus], interroge Eudes, si nous n'en faisons usage¹²⁶?». Il est utilisable par le chrétien pour l'accomplissement de tous ses devoirs de religion. Ainsi, pour suppléer à son impuissance de glorifier Dieu parfaitement et de le louer dignement, Jésus lui a donné «son Cœur adorable» afin qu'il en «fasse usage comme de son propre cœur», «pour adorer Dieu autant qu'il est adorable, pour l'aimer autant qu'il mérite de l'être¹²⁷». De même, pour réparer les offenses faites aux personnages célestes, le chrétien a recours à la suppléance: «Je sais ce que je ferai: *j'ai un Jésus* qui a en soi un trésor infini de vertus, de mérites et de saintes œuvres [...]; je l'offrirai au Père éternel, au Saint-Esprit, à

124. *Prov.*, XVI, 4.

125. Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 45.

126. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, p. 271.

127. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 322.

la sainte Vierge, à tous les anges et à tous les saints, en réparation et satisfaction de tous [mes manquements à leur égard]¹²⁸». Et ainsi de suite pour les autres devoirs religieux.

Ne vous contentez donc pas d'aimer un Dieu infiniment aimable de toute l'étendue de ce petit cœur humain, soit corporel, soit spirituel, qui est dans votre corps et dans votre âme; cela est trop peu de chose, cela n'est rien. Mais aimez-le *Corde magno et animo volenti*, de tout votre grand Cœur [celui de Jésus].

S'il faut faire pénitence, que ce soit en l'esprit d'humiliation et de contrition de votre grand Cœur. Si vous avez quelque oblation, donation ou sacrifice à Dieu, de vous-même ou de quelque autre chose, que ce soit en l'esprit d'amour et de zèle de votre grand Cœur. S'il faut prier Dieu et lui demander quelque grâce, que ce soit en l'esprit d'abaissement, de confiance et de résignation de votre grand Cœur. [...]

*Voilà, mon cher frère, comme il faut user de ce grand Cœur que Dieu vous a donné*¹²⁹.

Les chrétiens, qui «n'ont rien à eux, non plus que des esclaves¹³⁰», possèdent néanmoins la compétence modale de *pouvoir faire* de Jésus un constant et plein usage, en mettant à contribution celui qui *est tout*, en lui *faisant tout faire*. Par cette manière d'étendre sa présence au monde, Jésus poursuit de plus belle sa mission. Son intensité fait carrière dans l'étendue de son Église!

Conséquence de l'association: «d'autres Jésus sur terre»

Il découle de la performance de l'association une conséquence directe: la multiplication «d'autres Jésus». L'expression, retenue par Eudes, lui vient de saint Augustin, qui s'est écrié: «*Videte, fratres, et miramini: Ecce Christi facti sumus*: «Voyez, mes frères, et admirez les excès de la bonté de Dieu vers nous, et la sublimité de notre condition: Voilà que tous, nous autres chrétiens, nous sommes *autant de Christs*¹³¹». Eudes utilise ce dernier syntagme pour désigner les nouveaux baptisés et surtout

128. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 529.

129. Jean Eudes, *O. C.*, t. VI, *op. cit.*, p. 264-265. Voir aussi t. I, *op. cit.*, p. 395.

130. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 268.

131. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 232.

pour évoquer l'aspect terminatif d'une association parfaite avec Jésus. Il n'y a pas identiquement d'autres hommes-dieux, mais des imitateurs dont les états, les intentions, les dispositions, les passions, les sentiments et les actions ont atteint un degré éminent de ressemblance avec le prototype réalisé en Jésus, le Fils unique de Dieu. L'expression «autres Christs» est une figure lexicale que la rhétorique dénomme *antonomase*, et elle sert «à désigner un ou plusieurs individus par le personnage dont ils rappellent le caractère typique». Pour étonnante qu'elle soit – Eudes lui-même en convient –, l'appellation «autres Christs» est justifiée «si, argumente-t-il, nous considérons que, n'étant qu'un avec Jésus-Christ comme les membres avec leur chef, nous devons être sanctifiés par la même grâce et sainteté [que lui et ne] porter qu'un même nom avec lui¹³²».

De nouveau la théorie sémiotique de la tensivité présentée par Fontanille et Zilberberg¹³³ peut servir à décrire, par la corrélation de deux valences, *l'intensité* et *la quantité*, la présence progressive de Jésus dans l'univers. La valence *intensité*, représentée par la plénitude des états et des mystères de Jésus, se combine à la valence *quantité* pour produire de nouvelles *valeurs*, c'est-à-dire autant de Jésus qu'il existe de chrétiens qui «saisissent» la plénitude de l'exemplaire pour la rendre autant de fois visible sur terre. Ne faire qu'un avec le baptisé, c'est le mode de présence choisi par Jésus pour continuer et accomplir sur terre sa mission.

Conséquence de l'inclusion mystique: la projection idéale de l'unité trinitaire

Aux suites découlant des performances de la possession et de l'association s'ajoute le résultat issu du programme d'inclusion, à savoir l'unité que produit l'identification des chrétiens avec Jésus. Cette forme d'unité, Jésus l'avait lui-même homologuée à celle dont il jouit dans la Trinité, lorsqu'il avait prié son Père de rendre cette concordance la plus étroite possible: «Je vous demande pour eux, mon Père, qu'ils ne soient tous qu'un; comme vous, mon Père, êtes en moi et comme je suis en vous,

132. *Loc. cit.* Voir aussi t. I, *op. cit.*, p. 166, 287, 510.

133. Voir Jacques Fontanille et Claude Zilberberg, *Tension et signification*, p. 11-27; Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours*, p. 64-71.

qu'ainsi ils ne soient qu'un en nous¹³⁴». Et Eudes d'ajouter à l'adresse des chrétiens dont la vie témoigne de cette unité: «[...] l'unité du Père et du Fils est l'exemplaire et le modèle de l'union que vous avez avec Dieu par le Baptême, et cette même union est l'image vive de cette adorable unité¹³⁵».

Des conséquences aux émotions

Suivant la logique passionnelle, on s'attend à ce que le raffinement des conséquences survenues au chrétien affecte l'intensité et l'étendue de ses émotions. Dans la mesure où le chrétien fait usage de Jésus, qu'il augmente sa ressemblance avec lui au point d'être dénommé «un autre Jésus», ou encore qu'il s'intériorise en Jésus par l'amour, sa sensibilité subit des contrecoups de force variable. À ce propos, deux explications s'imposent. Quoique vibrante dans les œuvres eudésiennes, la manifestation des émotions ne résonne pas d'une sensibilité romantique. Bien qu'elles soient l'exutoire brusque et momentané de passions permanentes, ces émotions sont disciplinées par les règles de convenance admises au siècle classique. D'autre part, ayant focalisé son discours sur Jésus, l'auteur contient le cours de son lyrisme dans les vastes champs sémantiques de la possession, de l'association et de l'inclusion, et il compte davantage sur la représentation pathétique de ses héros, Jésus et Marie, pour produire chez ses lecteurs des secousses somatiques, sans toutefois s'adonner à leur introspection.

L'émotion surgit des conséquences de la possession

Le recours nécessaire à la suppléance de Jésus rappelle au chrétien les limites de son opération: la mission du Fils de Dieu, malgré les progrès de son accomplissement, reste de loin inachevée, étant indéfiniment perfectible. On entend le chrétien se désoler du mésusage qu'il fait du trésor mis à sa disposition; on le voit même en redouter la perte, se sentant mal protégé contre ses impulsions tumultueuses ou assailli par des sollicitations externes, contraires aux intérêts de Dieu. Dans le meilleur des cas et dans la mesure où la performance de la possession

134. *Joan.*, XVII, 21.

135. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 211.

s'accompagne d'une plus délicate sensibilité, son zèle s'attriste du manque d'extension donnée au royaume de Jésus, comme du peu d'attention portée à la présence de ceux qui y règnent. De là cette plainte:

[...] il y a une chose qui m'afflige extrêmement, c'est que la plus grande partie des hommes et même des chrétiens ne veulent point ce très aimable Jésus pour leur Roi, ni cette très douce Marie pour leur Reine. Au contraire, ils crient incessamment avec les perfides Juifs, par la voix de leurs méchantes actions: [...] «Nous ne voulons point que ceux-ci règnent sur nous.» [...] O insensés enfants d'Adam! est-il possible que vous aimiez mieux être esclaves du plus cruel de tous les tyrans que d'être les sujets et les enfants d'un roi et d'une reine qui sont tout cœur et tout amour au regard de ceux qui les servent? [...]

O Jésus, ayez pitié de ces pauvres aveugles. O Marie, ayez compassion de ces misérables. [...] O Jésus, ô Marie, je désire très ardemment que vous régniez absolument et parfaitement en moi, [...]. Pour cet effet, je vous donne mon corps et mon âme. Employez, s'il vous plaît, votre puissance pour en prendre une pleine et entière possession [...]¹³⁶.

Il arrive à ceux qui se laissent posséder par Jésus de ressentir des consolations intérieures ou extérieures, sous forme de vifs sentiments, d'affections sensibles, de tendresses, de larmes, etc. À la manière de Jésus qui éprouva lui-même ces expériences dans la partie inférieure de son âme et dans son corps. Comme lui, le chrétien se fait violence par le refus de se complaire dans «ces goûts et sentiments»; il s'excite à «les renvoyer à leur source» et à les redonner à leur donateur, c'est-à-dire à «les référer à Dieu et [à] les remettre en Dieu, [...] principe de toute consolation et [...] seul digne de toute jouissance¹³⁷».

Comme la vie du sujet exemplaire, Jésus, fut également «remplie d'amertumes et de souffrances tant extérieures qu'intérieures», celle de ses continuateurs les ressent à leur tour. Car la vraie dévotion, atteste Eudes, «est toujours accompagnée de quelque épreuve ou affliction soit de la part du monde ou du diable, soit de la part de Dieu même, qui semble quelquefois se retirer des âmes qui l'aiment pour éprouver et exercer leur fidélité¹³⁸». De là des «sécheresses», des «tristesses» et des «ennuis», des «craintes» et des «troubles intérieurs», des «dégoûts»

136. Jean Eudes, O. C., t. V, *L'Enfance admirable de la très sainte Mère de Dieu*, p. 397-398.

137. Voir Jean Eudes, O. C., t. I, *op. cit.*, p. 277-278.

138. Jean Eudes, O. C., t. I, *op. cit.*, p. 279-280.

pour les choses divines et « toutes les autres peines qui arrivent aux âmes qui servent Dieu¹³⁹ ». Il faut, recommande le même pasteur, en faire usage pour adorer Jésus, « dans les souffrances, privations, humiliations, troubles, tristesses et délaissements qu'il a portés en son âme sainte, selon ses siennes paroles: [...] *Maintenant mon âme est troublée*¹⁴⁰. *Mon âme est triste jusqu'à la mort*¹⁴¹ ». Une fois adorées « les dispositions de Jésus en cet état », et honoré « le bon usage qu'il en a fait pour la gloire de son Père », il reste aux chrétiens de prier Jésus d'unir leurs peines aux siennes, de les bénir et sanctifier par les siennes, puis d'en faire lui-même usage pour la gloire de son Père¹⁴².

Aux prises avec la souffrance, les personnes affectées se comportent différemment. Eudes le montre en comparant, dans son *Cœur admirable*, les réactions émotives de Marie et celles du chrétien médiocre, tous deux confrontés à des situations d'une intensité tragique pourtant inégale. Quand Marie voit « déchirer, écorcher, égorger » son Fils, comment manifeste-t-elle son émotion ? « Crie-t-elle contre les meurtriers qui le massacre impitoyablement ? Se plaint-elle du tort et de l'injustice qu'on lui fait ? [...] Rien de moins, elle demeure dans le silence ; [...] on n'entend que ses soupirs, on ne voit que ses larmes ». À l'égard de ceux qui lui font souffrir tant de supplices, son cœur demeure « plein de mansuétude, de patience et de clémence ». Dans ce contexte, Eudes apostrophe le chrétien indigne de ce nom : « à la moindre action qui te choque, à la moindre parole qui te pique, tu murmures, tu te plains, tu cries, tu t'emportes, tu te laisses aller à des sentiments d'aversion, de haine et de vengeance¹⁴³ ».

Sensibilisation du zèle-dévouement par « l'esprit du martyre »

S'étant engagés, lors du contrat baptismal, « à continuer et à accomplir » la vie de Jésus, les chrétiens parvenus à la réalisation de leur performance ont conformé leur vie à leur exemplaire. Comme celui-ci, dès le moment de son Incarnation, « a fait profession d'obéissance à son Père » et

139. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 280.

140. « *Nunc anima mea turbata est.* » *Joan.*, XII, 27.

141. « *Tristis est anima mea usque ad mortem.* » *Matth.*, XXVI, 38.

142. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 280-281.

143. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. VII, *op. cit.*, p. 27-28.

«de servitude» à son égard, au point de se constituer «hostie et victime» pour le glorifier, les chrétiens, «devenus autant de Jésus sur terre», continueront la «soumission et obéissance» de Jésus, «son zèle à la gloire de son Père et au salut des âmes» et ses autres vertus; ils voudront «être à Jésus», «l'aimer et honorer en tous les états et mystères de sa vie»; plus encore, ils seront «toujours disposés à souffrir toutes sortes de supplices, [...], voire à être anéantis mille fois, s'il se pouvait, pour son pur amour et pour sa pure gloire¹⁴⁴».

Dans son ministère pastoral, Eudes profite de l'exercice annuel de préparation à la mort pour faire renouveler aux chrétiens l'acceptation de cette servitude envers Jésus, dont la mort «cruelle et ignominieuse» est exemplaire, ainsi que l'intentionnalité qui l'a déterminée: «rendre hommage à la justice, à la souveraineté et même à la vie divine et éternelle du Père». C'est en effet la dépendance du chrétien à la souveraineté de Jésus qui l'oblige d'honorer par sa mort la mort «si digne et honorable» de Jésus et de désirer que toutes les créatures vivantes s'assujettissent à la mort «pour rendre hommage à la mort de leur Créateur». Plus encore, ajoute Eudes évoquant le langage de Condren, un tel sacrifice attesterait que Jésus seul est «digne d'être et de vivre, et que tout autre être et vie ne doit point paraître, ains doit être anéanti en [sa] présence, comme les étoiles du ciel sont éteintes en la présence du soleil¹⁴⁵».

La faveur du martyr n'est pas accordée à tous les chrétiens. En revanche, le zèle-attachement et le zèle-dévouement, qui sont des dispositions de Jésus à perpétuer, doivent se manifester en eux par «l'esprit du martyr». Les raisons de le faire, persuade Eudes, sont péremptoires. En tête apparaît le droit de possession revendiqué par Jésus: tous les chrétiens «appartiennent à Jésus par une infinité de titres». Suit l'obligation pour les chrétiens de témoigner de leur zèle-attachement pour la gloire de Dieu: se disposer au martyr, c'est attester que «[Dieu] seul est digne d'être et de vivre». S'ajoute à cela, pour tous les chrétiens, le devoir d'aimer Dieu au point de mourir pour lui. Il leur incombe d'employer aussi leur zèle-dévouement à éteindre la «soif ardente de Jésus» qui, «ne pouvant plus souffrir ni mourir par lui-même», cherche des amis en qui

144. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 266-270.

145. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 522-523.

il satisfera son désir intense «de répandre son sang et de mourir pour l'amour de son Père». De plus n'ont-ils pas «fait profession à Jésus», lors de leur baptême, «d'être des hosties et victimes consacrées et sacrifiées à sa gloire»? Pour se disposer à l'esprit du martyr, ils ne trouveront pas de meilleur incitatif que le zèle-dévouement de Jésus: il a subi un «martyre très sanglant» et une «mort douloureuse» et il s'immole encore tous les jours et à toute heure sur les autels sous la forme du sacrifice eucharistique¹⁴⁶. Dans cette atmosphère de sensibilisation explosent les émotions:

Ah! le très unique amour de nos cœurs, qui fera que nous nous voyions tout rouges de notre sang, et tout couverts de plaies et de douleurs pour l'amour de vous, comme vous l'avez été autrefois pour l'amour de nous? [...] O feux, ô flammes, ô glaives, ô roues, ô gibets, ô géhennes, ô toutes les confusions, mépris et opprobres! ô tous les tourments, rages et cruautés des hommes et des diables, de la terre et de l'enfer, venez fondre sur nous, pourvu que nous aimions toujours notre très aimable Jésus, [...] que nous mourions pour son amour, afin de l'aimer et bénir à jamais dans la vie de l'éternité¹⁴⁷!

L'émotion surgit des conséquences de l'association

Sensibilisation du zèle-dévouement par le martyr

Le zèle qui pathémise la dévotion (au sens étymologique de *dévouement*) culmine avec la réalisation du martyr, et l'argumentation développée jusqu'ici fait de ce sacrifice suprême l'acte final du parcours figuratif de la possession: si le chrétien appartient à Jésus, il doit lui vouer toute sa vie. Pourtant, dans la suite de son discours sur le martyr, Eudes le rattache au parcours figuratif de l'association: la faveur que Jésus réserve à des associés privilégiés est d'accroître leur similitude avec lui, en les rendant «dignes de mourir pour lui, comme il est mort pour son Père et pour eux». Ainsi se trouve resserrée la relation d'association qui le lie à ceux qu'il «possède». Certes, reconnaît Eudes, «tous les saints appartiennent à Jésus, néanmoins les saints Martyrs lui appartiennent d'une manière toute propre et spéciale, parce qu'ils ont vécu et qu'ils sont morts pour lui¹⁴⁸».

146. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 292-295.

147. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 301.

148. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 284.

Par suite de leur imitation de Jésus, «en sa vie et en sa mort», les martyrs, ainsi que tous les saints, «lui ressembleront si admirablement dans le ciel, qu'ils *seront nommés Jésus*». Ils «seront Jésus en effet» par leur merveilleuse transformation en lui¹⁴⁹.

L'émotion surgit des conséquences de l'inclusion

L'unité observée chez les Personnes divines modèle la tension de l'univers créé vers cette qualité dont la projection exemplaire sur terre s'est réalisée dans la liaison de Jésus et de Marie, grâce à l'amour réciproque qui les a identifiés l'un à l'autre. Ravi par cette unité idéale, Eudes essaie, poussé par son zèle, de provoquer chez ses lecteurs le même effet passionnel. Les dictionnaires de langue définissent le ravissement par une «émotion éprouvée par une personne transportée de joie et dans une sorte d'extase.», et l'extase, quant à elle, est un «état d'exaltation provoquée par une joie et une admiration extrême qui absorbe tout autre sentiment»; elle a pour parasynonymes les vocables «béatitude, émerveillement, enivrement, exaltation, félicité, ivresse». Le discours eudésien ne confond pas le ravissement avec le coup de foudre qui fige sur place le sujet amoureux. Pas plus que l'intuition, le ravissement ne s'enseigne, mais on peut y disposer en inclinant la pente qui y mène. Dans l'exercice de sa pastorale, Eudes redit le discours persuasif destiné à faire admirer les beautés dignes de contemplation; il espère produire chez son lecteur-énonciataire un discours interprétatif qui témoigne que l'accueil fait à l'objet ravissant a mobilisé tous les rôles du sujet ravi. Tel que pressenti, fusent soudain les interpellations amoureuses, les exclamations étonnées, les interjections haletantes, tel le sujet ému, étreignant totalement son objet de valeur, se soucie peu de la bousculade des parties du discours.

O Jésus, il n'y a rien en vous qui ne soit tout amour, et tout amour pour moi; et, au lieu que je devrais être tout amour pour vous, il n'y a rien en moi, comme de moi [...], qui ne soit tout contraire à votre amour. Oh! douleur! Oh! angoisse! quel moyen de me pouvoir supporter? Hé! divin amour, où êtes-vous? où est votre puissance? où est la force de votre bras? O feux consommant et dévorant, où sont vos célestes ardeurs?

149. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 287.

Que ne me consommez-vous entièrement, [...] ? Que n'anéantissez-vous pas totalement en moi cette vie maligne et pécheresse pour y établir votre vie sainte et divine¹⁵⁰ ?

Le cœur remué de fond en comble ne souffre pas de séparation avec l'objet aimé. Il y a, bien sûr, attachement intense, mais il manque la conjonction complète des acteurs amoureux. Il subsiste en effet chez le sujet chrétien un hiatus modal entre son *vouloir être conjoint parfaitement* à l'objet de son amour et le *non-pouvoir* y parvenir immédiatement. Il exhale à grands cris ses états d'âme :

Ah! mon Jésus, mon cher Jésus, mon très cher Jésus, [...]. N'entendrez-vous point mes désirs? N'exaucerez-vous point mes clameurs? Hé! Seigneur, c'est à vous que je crie, c'est vous que je désire, c'est après vous que je soupire; et vous savez bien que je ne veux rien au ciel et en la terre, en la vie et en la mort, que votre pur amour.

Mère de Jésus, Anges de Jésus, Saints et Saintes de Jésus, toutes les créatures de Jésus, ayez compassion de mes douleurs; parlez pour moi au bien-aimé de mon âme, dites-lui que je languis d'amour pour lui¹⁵¹.

Ciel! ô ciel! que tu es désirable, que tu es aimable! Ah! Dieu du ciel, quand sera-ce que je verrai votre sainte face? Hé! quand sera-ce que vous vivrez en moi pleinement, et que je vous aimerai parfaitement? O vie terrestre, que tu es dure, que tu es insupportable! O Dieu de ma vie et de mon cœur, que cette vie est longue et cruelle, en laquelle vous êtes si peu aimé et tant offensé¹⁵²!

O terre, ô monde, ô corps, prison obscure de mon âme, que tu es insupportable! Infortuné que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? Faudra-il demeurer encore longtemps en ce misérable exil, en cette terre étrangère, et en ce lieu de péché et de malédiction¹⁵³?

Ainsi excitée, la passion amoureuse s'emporte contre les agents de désunion, tel le péché: «Ah! mon cher Jésus, qui vous a réduit en cet état pitoyable [l'état de mort]? [...] Ah! péché maudit et détestable, que je t'ai en horreur¹⁵⁴». Ou bien l'amour fulmine contre les pécheurs, que leurs fautes séparent de Dieu: «O cœur endurci! comment ne fonds-tu pas en douleurs et en larmes, voyant que tu es la cause [de] douleurs

150. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 386.

151. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 403-404

152. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 436.

153. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 403.

154. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 553.

inéarrables [...] ? C'est toi, misérable pécheur, et tes abominables péchés, qui êtes les bourreaux de ces très innocents et très saints Cœurs [de Jésus et de Marie]¹⁵⁵. Autre variante de l'invective: «O cœur humain, que tu es dur, que tu es insensible, que tu es dénaturé, si une telle bonté [celle du Sauveur] n'est pas capable de t'amollir! O monstre d'ingratitude [...]»¹⁵⁶. L'étonnement, atteignant au paroxysme, éclate en interjections émotives: «O bonté! ô bonté! je me perds dans vos abîmes. O bonté! est-il possible que vous soyez si peu considérée, si peu aimée, mais tant offensée, tant persécutée par ceux que vous aimez tant¹⁵⁷?».

La présente phase occupée par l'enregistrement des conséquences narratives, accompagnées des émotions qu'elles suscitent, marque une progression dans la description des schémas narratif et pathémique. La performance chrétienne, gouvernée par le ministère pastoral, a donné des résultats concrets au triple point de vue de la possession, de l'association et de l'inclusion. Devenue complète, l'appartenance à Jésus a inséré le baptisé dans le mouvement d'oblation au Père instauré par Jésus, et ce mouvement a produit chez le sujet baptisé un retentissement émotionnel, euphorique ou dysphorique, analogue à celui qu'a jadis éprouvé Jésus lui-même. D'autre part, le programme associatif a engendré «d'autres Jésus», qui partagent avec lui les émotions inhérentes, soit au martyr, soit à l'esprit du martyr. Enfin la performance de l'inclusion mystique fut couronnée par l'unité, une perfection caractéristique de la structure trinitaire de Dieu. La passion de l'amour, à l'origine de cette intimité, s'épanche en tendresses dans le cœur de l'ami ou se révolte contre l'insensibilité des autres.

155. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 234.

156. Jean Eudes, *O. C.*, t. VIII, *op. cit.*, p. 95.

157. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 399.

4.6 LE SCHEMA INTÉGRÉ

LA PHASE TERMINALE

LA SANCTION DES SUJETS BAPTISÉS

LA MORALISATION DE LEUR CONDUITE

Sanction et moralisation

Le schéma narratif intégré dans celui des pasteurs contient, comme dernière phase, sa propre sanction cognitive. Il revient à Jésus d'exercer cette fonction en assumant d'autorité le rôle de sujet judiciaire. Or ce pouvoir, a-t-on vu, fait partie de la compétence sacerdotale dont Jésus, le souverain juge, a revêtu ses envoyés¹⁵⁸. À titre de pasteur, Eudes est donc habilité à évaluer, à l'aide des modalités véridictoires et épistémiques, les états auxquels sont parvenus les sujets baptisés, ce qui consiste à départager, dans les différents énoncés d'état du discours eudésien, la vérité et la fausseté, la certitude et l'incertitude. Grâce à cette discrimination, le chrétien authentique est reconnu et les «anté-christs» démasqués. Quand Jésus, le sujet judiciaire suprême, effectuera lui-même cette sanction cognitive, il portera un jugement final sur la conformité de la performance du chrétien avec son contrat baptismal; il le confirmera par une sanction pragmatique, rétribuant par la récompense promise le héros méritant, et infligeant au traître, en toute justice, une sévère punition. À ces opérations s'agglutine, dans le discours eudésien, la phase terminale du schéma pathémique, la moralisation; elle statue sur la valeur éthique des émotions naguère provoquées, voire de l'ensemble du schéma narratif proposé au chrétien par ses pasteurs.

158. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 10; t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 160.

La sanction cognitive

Dans la septième et dernière partie de son *Royaume*, Eudes propose d'anticiper fictivement, au moins une fois l'an, le scénario du «jugement dernier qui se fait à l'heure de la mort». Son déroulement emprunte le pattern habituel de la méditation eudésienne et le chrétien fait sien le plan proposé: en premier lieu, il adore Jésus «prosterné la face contre terre aux pieds de [son] Père» qui le regarde comme celui qui s'est chargé, bien qu'il fût parfait, de tous les péchés du monde, et «qui s'est rendu caution et a pris la place de tous les pécheurs». Dans sa contemplation, le chrétien se représente le Père en train d'exercer sa justice sur son Fils, en lui faisant porter le jugement des pécheurs et en le condamnant à la croix¹⁵⁹. Cette vision l'excite à glorifier son modèle, dont l'amour pour son Père et pour les hommes l'a fait se soumettre à ce verdict implacable. Il déclare à Jésus qu'il lui reconnaît le pouvoir absolu de le juger, il le supplie de lui faire partager sa claire vision de la laideur du péché, puis, touché par le «zèle de la divine justice» de Jésus et par sa «haine et horreur» du péché, il s'avoue coupable, s'accuse et se condamne lui-même.

Et, me prosternant devant votre face [...], ô grand Dieu, [...] je prononce contre moi, en la face du ciel et de la terre, cette sentence, à savoir que moi qui ne suis qu'un vermisseau de terre, une poignée de cendre et un pur néant, ayant offensé une Majesté si haute et si grande, il n'y a point de supplices [...] qui soient capables d'expier dignement le moindre de mes péchés, si votre miséricorde et la vertu de votre précieux sang n'y intervenait¹⁶⁰.

De l'aveu de sa culpabilité le coupable passe à l'imploration de la miséricorde divine: «Seigneur, n'entrez point en jugement avec votre misérable et indigne serviteur¹⁶¹». Dans sa supplication finale au «Père de miséricorde», le chrétien lui rappelle opportunément que cette demande de pardon lui a été adressée en premier par son Fils Jésus, auquel il ne peut rien refuser.

Il importe d'éclairer ce scénario en explicitant les critères de véridiction dont se sert le sujet juge pour juger équitablement et avec certitude les états du chrétien au moment de sa mort. Soit la propo-

159. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 546-547.

160. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 548-549.

161. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 550.

sition suivante: «Ce chrétien est à Jésus». Cet énoncé d'état est *vrai* s'il est surdéterminé par la combinatoire *être + paraître*, ce qui signifie que ce sujet individualisé est possédé par Jésus, et cela est manifesté dans le discours par ses actes de soumission, d'adoration, d'offrande. Soit cette autre proposition: «Ce chrétien est avec Jésus». Cet énoncé est *vrai* s'il est surdéterminé par la combinatoire *être + paraître*; en d'autres termes ce sujet individualisé est associé avec Jésus, et cela est visible dans le discours qui montre sa ressemblance avec les états et les mystères de son exemplaire. Soit cette dernière proposition: «Ce chrétien est en Jésus». Cet énoncé est *vrai* s'il est surdéterminé par la combinatoire *être + paraître*; autrement dit ce sujet individualisé est inclus en Jésus et cela est constaté dans le discours à l'amour qu'il lui témoigne. Chez d'autres sujets actuels, les mêmes énoncés d'état seront jugés *secrets* s'ils sont surdéterminés par les unités véridictoires *être + non paraître*; tel sujet par exemple est bel et bien à Jésus, avec lui et en lui, mais rien de ce qui est rapporté dans le discours ne le manifeste. Ils seront déclarés *illusoire*s ou *mensongers* s'ils sont surdéterminés par le couple *non être + paraître*; tel autre sujet par exemple n'est ni possédé par Jésus ni associé avec lui ni inclus en lui, mais, selon le discours, il n'a que l'apparence de ces états. Enfin ils seront reconnus *faux* s'ils sont surdéterminés par la combinaison *non être + non paraître*; tel sujet par exemple n'est ni à Jésus ni avec lui ni en lui, néanmoins ces manques restent cachés dans le discours. Situé entièrement sur la dimension cognitive, ce test de véridiction ne se confine pas à faire reconnaître comme vrai ce qui est affirmé tel, mais à en renforcer la certitude par des stratégies argumentatives, principalement celles que fournit l'actualisation des déclarations déjà faites amplement par Jésus.

Le sujet juge Jésus étend son évaluation à l'ensemble du programme narratif auquel a participé le chrétien à titre de sujet coopérateur des transformations accomplies solidairement. Dans quelle mesure le sujet coopérateur a-t-il respecté ses obligations contractuelles, inscrites dans l'alliance baptismale? Sa conduite fut-elle orientée par une intentionnalité identique à celle de Jésus, la glorification du Père et de son Fils, ou n'y eut-il pas déviance par une recherche égoïste de sa propre gloire? Ses compétences modales relatives au *savoir* et au *pouvoir* (lexicalisées principalement par les vertus) servirent-elles à réaliser la performance chrétienne ou ne furent-elles pas détournées de leur but, à seule fin de «surqualifier», par leur accumulation, son identité

personnelle¹⁶²? Autre question d'examen: dans quelle mesure le chrétien, dans son rôle de sujet coopérateur performant, permet-il à Jésus de continuer avec lui et en lui sa mission divine?

La sanction pragmatique

À titre de pasteur autorisé, Eudes interprète à l'avance le discours du sujet juge Jésus et révèle à son lecteur la rétribution, soit euphorique, soit dysphorique, qu'il recevra comme sanction pragmatique à ses comportements:

[...] vous serez jugé, à l'heure de la mort, sur le Contrat qui s'est passé entre Dieu et vous dans votre Baptême, et sur les promesses que vous y avez faites. [...] On vous demandera si vous les avez gardées. Si vous l'avez fait, le Fils de Dieu vous dira: «Venez, le béni de mon Père, posséder le Royaume qui vous est préparé dès la constitution du monde.» Si vous ne l'avez pas fait, il vous dira: «[...] Va, malheureux, puisque tu as mieux aimé la compagnie du prince de l'enfer que celle du Roi du ciel, tu le suivras dans sa damnation, tu seras compagnon de ses supplices, tu seras esclave de sa tyrannie, tu brûleras, tu enrageras, tu souffriras éternellement avec lui¹⁶³».

Une fois surmontée l'épreuve simulée du jugement particulier, le chrétien célèbre par anticipation son entrée au ciel, c'est-à-dire l'attribution d'une récompense éternelle¹⁶⁴. La teneur sémantique de cette sanction pragmatique, Eudes la présente sous deux formes distinctes, mais complémentaires: une résidence dans un lieu et une fixation dans un état. Les vocables *ciel* et *paradis* servent d'abord à désigner un lieu mis en opposition avec ceux de *terre* et *enfer*.

O très désirable Jésus [...], vous avez un désir extrême et infini de m'attirer à vous *dans le ciel* afin de vivre en moi parfaitement [...]. Car vous ne vivrez et régnerez point parfaitement en moi pendant que je serai *en la terre*¹⁶⁵.

162. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 205-209.

163. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 224.

164. Voir la méditation intitulée «De l'entrée de nos âmes dans le ciel et dans la vie immortelle» dans Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 555-559.

165. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 436. Voir la méditation entière «Sur la vie glorieuse que Jésus a dans le ciel depuis sa Résurrection et Ascension», p. 434-437.

O très admirable et très adorable Trinité, je vous adore et magnifie infiniment [...] pour tout ce que vous êtes en votre divine essence, en vos perfections divines, en vos Personnes éternelles, et en toutes les œuvres de miséricorde et de justice que vous avez opérées [...] dans le ciel, dans la terre et dans l'enfer¹⁶⁶.

Le ciel, dans le langage religieux anthropomorphe, est une demeure où cohabitent les Personnes trinitaires, les anges et les saints, appelés par Eudes les «habitants du ciel¹⁶⁷». Le lexème *ciel* appartient au champ lexical de la spatialité et il est constitué sémantiquement d'un noyau sémique composé des sèmes invariants /englobant/ + /haut/ auxquels se combine le sème contextuel (ou classème) /spirituel/. Ce sémème (ou parcours sémique) peut être pris en charge par des parasyonymes, tels *paradis*, *maison du Seigneur*, *sein du Père*, *cœur du Père*. Cette montée vers le haut a pour modèles les mystères de l'ascension de Jésus et de l'assomption de Marie.

En raison de leur statut de parasyonymes, *ciel* et *paradis* ne produisent pas dans tous les contextes le même effet de sens. À la définition sémantique de *ciel*, le lexème *paradis* ajoute une surdétermination thymique positive, *euphorie*, aspectualisée par les sèmes /continuité/ + /durativité/, si bien que sa référence à la spatialité finit par s'estomper pour n'indiquer qu'un état euphorique: *paradis* devient alors l'équivalent lexical figuratif de *bonheur*, *félicité*, *contentement*.

O mon Sauveur, [...] que je commence mon Paradis en ce monde mettant toute ma félicité et mon contentement à vous bénir et aimer, [...] afin que, cet œuvre étant *accompli et consommé*, vous me tiriez avec vous dans le royaume de votre amour éternel, [...]¹⁶⁸.

Par où l'on voit que le discours eudésien représente le ciel comme *la continuation de l'état mystique* inauguré sur terre par Jésus et le chrétien. Entre-temps celui-ci chemine, en déplorant le déséquilibre modal lié à la condition d'itinérant: son *vouloir* toucher le but se heurte à son *non pouvoir* le faire sur le champ.

166. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 557.

167. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 435.

168. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 437.

O très désirable Jésus, [...] vous ne vivrez et régnerez point parfaitement en moi pendant que je serai en la terre. C'est pourquoi, mon Sauveur, je ne veux plus vivre en la terre que pour soupirer et languir incessamment [sans cesse] après le ciel¹⁶⁹.

Quand même, si l'itinérant, l'œil fixé sur le terme de sa marche, anticipe en pensée son arrivée au paradis, il en savoure déjà les délices.

Mais ce qui me console, Seigneur, c'est que votre grand Apôtre [saint Paul] m'annonce que je suis *avec vous* dès maintenant dans le ciel, et que j'y suis vivant *en vous* et *avec vous* de votre propre vie [...]. De sorte que je suis vivant *avec vous dans le ciel*, ô mon Jésus [...]. Voire je puis dire [...] que j'aime, que je loue, et que je glorifie incessamment et très parfaitement, *en vous* et *avec vous*, mon Père éternel et le vôtre, du même amour, louange et gloire dont vous le glorifiez et aimez¹⁷⁰.

Ces extraits du *Royaume* sont précieux pour la description sémiotique en cours, car ils confirment la permanence, au-delà de la vie terrestre, des modes d'union fondamentaux, *être à*, *être avec*, *être dans*, qui particularisent les relations de Jésus avec le chrétien. Dans la vie céleste, en effet, les mêmes modes d'union continuent, avec cette différence qu'en atteignant leur phase terminale ils sont fixés à jamais dans leur état perfectif.

Car ce divin Apôtre [saint Paul] m'assure que votre Père nous a vivifiés et ressuscité, et fait asseoir ensemble *avec vous* et *en vous* dans le ciel. [...]. Parce que, n'étant qu'*un avec vous*, comme le membre n'est qu'un avec son chef, je puis dire, avec saint Augustin, que *je suis là où est mon chef*, que je vis de sa vie, que tout ce qui *est à lui est à moi*, que j'ai part à tout ce qu'il fait, que toutes ses actions et exercices m'appartiennent, voire que je fais *en lui* et *avec lui* tout ce qu'il fait¹⁷¹.

La moralisation propre au schéma intégré

Dans le parcours pathémique abrégé en trois composantes *constitution*, *sensibilisation*, *moralisation*, la dernière clôt le schéma intégré dans le schéma intégrateur pour rendre compte de la performance chrétienne. À ce stade, il revient au sujet énonciateur Eudes de jeter un regard éthique

169. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 435-436.

170. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 436.

171. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 436-437.

sur les scènes émotives insérées dans son discours. Il lui est d'autant plus facile de les moraliser positivement que les larmes de joie et même les angoisses du chrétien possédé par Jésus ont servi à honorer celles du sujet exemplaire. C'est aussi le cas des souffrances du chrétien associé avec Jésus par «l'esprit du martyr» ou le martyr effectif: elles honorent les troubles pathologiques qui jadis secouèrent l'Homme-Dieu. Même le ravissement du chrétien inclus en Jésus par l'amour tourne à l'honneur de l'amour de Jésus. Le cours de ces différentes émotions chrétiennes se présente donc comme autant d'affluents qui drainent leurs hommages vers un centre personnel unique, et le débit d'honneur croît à proportion de la fréquence des émotions ressenties et de leur intensité. Or, plaide le pasteur Eudes, c'est toute la vie chrétienne qui doit être convertie en continuel exercice de glorification de Jésus et de son Père. Force est donc d'explorer le champ de la moralisation étendu à sa pleine dimension, celle de la mission entière du Fils de Dieu. Eudes reconnaît d'emblée que l'intentionnalité du Père, visible dans l'incarnation de son Fils, est sujette à une double moralisation positive, une première fois pour la gloire totale que le Fils donne à son Père, une seconde fois, solidaire de la première, pour la valorisation idéale de l'homme, gage de son bonheur.

Selon le *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* de Lalande, l'éthique a pour objet «les jugements d'appréciation sur les actes qualifiés bons ou mauvais» et elle se distingue de la morale, restreinte à «l'ensemble des prescriptions admises à une époque et dans une société déterminées». En tablant sur ces définitions générales, la sémiotique cherche à savoir si l'essor de l'axiologie et de l'idéologie au cœur du discours eudésien sur la mission de Jésus se paie au prix de l'aliénation de la condition humaine ou, au contraire, représente pour celle-ci une promotion par anoblissement.

Proclamer que Jésus est TOUT, c'est poser la base d'une axiologie: est estimé bien et bon ce qui est intégré à ce TOUT; corrélativement est jugé mal et mauvais ce qui en est exclus. Une antithèse abrupte figurative cette axiologie: la totalité de Jésus dérive de son état de Fils de Dieu, et la nullité de l'homme tient à la ténuité de son être, à sa proximité du néant et à sa déchéance originelle. Ensuite l'idéologie retenue par le Père a consisté dans l'envoi humiliant de son Fils parmi les hommes, une indication non équivoque non seulement de l'importance de cette

incarnation pour restaurer la gloire du Père par un glorificateur infini, mais aussi de la volonté de Dieu de sauver l'homme en dépit de l'énormité de son péché. Tout à l'euphorie, l'énonciateur Eudes jubile à la vue du rétablissement de l'ordre perturbé. Il en témoigne dans les textes où il expose les transformations initiales opérées dans l'homme lors du contrat baptismal, mais aussi dans ses longs développements sur les moyens de resserrer les liens interpersonnels qui attachent l'homme à Jésus, comme la partie au tout. Pour le plus grand bien de l'homme, le discours moral eudésien prescrit des directives qui résolvent les véritables questions de l'existence.

La valeur éthique de la possession du chrétien par Jésus

Il suffit de ramener au premier plan les valeurs axiologiques du discours eudésien, la gloire de Dieu et le salut de l'homme, pour qu'apparaisse une valeur éthique de base, l'appartenance du chrétien à Jésus. Celle-ci particularise une première fois les valeurs axiologiques en délimitant des zones sémantiques d'attraction ou de répulsion, où sont respectivement promulgués le bien prescrit et le mal interdit. Dans ses discours pastoraux, Eudes démontre que l'avènement et l'affermissement de la possession de l'homme par Jésus ne sont pas des programmes facultatifs, régis qu'ils sont par la modalité déontique du *devoir faire*.

À titre de juge délégué, Eudes porte en priorité, comme il se doit, un jugement éthique sur le renversement des situations accompli par Jésus. Il loue cette initiative par laquelle le Fils de Dieu tire l'homme de l'univers d'Adam pour le faire passer dans le sien. Car, dans son état originel, l'homme fut captif de la loi du péché, d'aucune utilité pour Dieu, incapable et indigne de le servir. D'une indigence extrême! Toute opinion contraire, prévient Eudes n'est qu'illusion et vaine présomption. D'où la nécessité pressante d'une intervention de Jésus et de sa grâce¹⁷². L'auteur en fait prendre conscience à ses lecteurs en dénigrant la condition primitive de l'homme et en exaltant son nouvel état de fils adoptif du Père.

172. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 228.

Car vous étiez sous la puissance et dans l'appartenance de Satan, auquel vous aviez été vendu par votre premier père [Adam]; mais votre très aimable Sauveur vous a acheté par le prix infini de son propre sang, et vous a retiré de ce misérable état, pour vous remettre entre les mains de votre Père céleste¹⁷³.

La restauration de l'homme et son caractère de nécessité, Bérulle les avait lui-même examinés à partir d'un point de vue plus radical: «Notre nature qui sent ce qui lui manque soupire sans cesse après son accomplissement». Cette tension phorique, énonçait-il, «est la source de l'Incarnation de Jésus et de [la] perfection [de l'homme] en Jésus». La première condition du salut de l'homme, poursuivait-il, réside dans son appartenance à Jésus, lequel est à la fois «le fond de [son] être par sa divinité et le lien de [son] être à Dieu par son humanité». De cette «profonde et continuelle dépendance de Jésus» découle vie, repos, force et toute sa puissance à opérer¹⁷⁴. Eudes souscrit à l'excellence de cette éthique, comme l'exprime sa prière personnelle: «O grand et admirable Jésus, je vous adore et vous honore comme mon Dieu et mon souverain Seigneur, duquel je dépends et auquel j'appartiens¹⁷⁵». De même, dans l'exercice de son ministère pastoral, il entraîne ses auditeurs et ses lecteurs à entériner cette éthique euphorisante:

Adorons et louons Dieu dans toutes [ses] qualités et grandeurs. Réjouissons-nous de ce qu'il est si grand, de ce qu'il a tant de perfections, et de ce qu'il a tant de pouvoirs sur toutes ses créatures, et de ce qu'elles dépendent de lui de tant de manières. Réjouissons-nous aussi et le bénissons de ce que nous lui appartenons par tant de titres, et qu'il daigne exercer toutes ces qualités au regard de nous¹⁷⁶.

Un corollaire de l'appartenance du chrétien à Jésus sert aussi à la moraliser, car, noblement, elle lui procure un pouvoir sans pareil de s'acquitter au mieux de son devoir religieux. Mis en possession de Jésus lui-même, à la faveur d'une réciprocité de donations, l'homme peut faire usage de son trésor pour satisfaire à tous ses devoirs d'adoration et d'offrande à l'égard de la Trinité. L'euphorie découlée de cette éthique contribue à la justifier: «Ah! quelle consolation a une âme qui peut dire

173. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, p. 209.

174. Voir Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 4, *Œuvres de piété*, n° 204, p. 84-85.

175. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 146.

176. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 151.

[...] avec Jésus: *Omnia mea tua sunt, et tua mea sunt*¹⁷⁷: «Tout ce qui est à moi est à vous, ô mon Sauveur, et tout ce qui est à vous est à moi¹⁷⁸». L'euphorie de la possession s'accroît chez le chrétien à la pensée qu'il est cohéritier du Fils de Dieu: «O merveilles! s'écrie Eudes, ô dignité! ô noblesse! ô grandeur du chrétien!» La situation inverse, avilissante pour l'homme, est source de dysphorie: «Oh! que celui-là est malheureux, qui renie Dieu pour son Père et qui veut être enfant du diable! C'est ce que font tous ceux qui pèchent mortellement¹⁷⁹». Ailleurs Eudes en rajoute: «Oh! quelle perfidie! Oh! quelle ingratitude après tant de faveurs! Oh! quel sujet de confusion pour nous! Oh! quelle obligation de détester notre infidélité, et de renouveler avec plus de ferveur la promesse et la profession de notre Baptême¹⁸⁰».

La valeur éthique de l'association du chrétien avec Jésus

Eudes fait aussi porter son évaluation éthique sur le rapprochement plus étroit de Jésus avec le chrétien, caractérisé par leur association. Pour l'énonciateur, la nouvelle générosité de Jésus, plus engageante que la première, n'est pas un don que le chrétien peut librement agréer ou refuser, puisque sa réception est également soumise à la catégorie modale du *devoir faire*. Les arguments qui en font valoir la nécessité obéissent à la logique déontique: ils s'engendrent les uns les autres. En premier lieu, cette association particulière est située dans le cadre d'une «nouvelle création¹⁸¹» totalisant l'univers de Jésus. On y entre par la réception du baptême, qui produit une «régénération», une «renaissance», dont l'élévation suffit à les accrédi-ter auprès de l'homme.

[...] par le Baptême, nous ne sommes qu'un *avec Jésus-Christ*, et par Jésus-Christ *avec Dieu*, en la manière la plus relevée et la plus parfaite qui puisse être, après l'union hypostatique de la nature humaine *avec le Verbe éternel*. O alliance incomparable! O société ineffable¹⁸²!

177. *Joan.*, XVII, 10.

178. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 190.

179. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 170.

180. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *op. cit.*, p. 190.

181. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *op. cit.*, p. 177-179.

182. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *op. cit.*, p. 186.

Suit la proclamation que «Jésus, Fils de Dieu et Fils de l'homme» n'est pas seulement Dieu et souverain Seigneur, il est en plus la tête d'un corps mystique dont les chrétiens sont les membres. Cette forme d'association sert de critère pour départager les vivants – ceux qui sont spirituellement unis à la tête – et les morts – ceux qui en sont séparés. Quant aux chrétiens réellement associés à Jésus, des marques permettent de les identifier: ils sont animés de son esprit, vivent de sa vie, marchent dans ses voies, partagent ses sentiments et ses inclinations, agissent dans des dispositions et avec des intentions identiques aux siennes. La somme de ces marques d'association se condense dans une expression dénominative, qui explicite un critère plus nuancé de l'alliance de Jésus avec les chrétiens: les vrais associés de Jésus sont ses «continueurs»¹⁸³. Ils poursuivent sa mission sur la terre. Jugé encore trop général, ce dernier critère de la rectitude chrétienne appelle de plus fines précisions. Toute grandeur, écrit Eudes en substance, mérite – c'est un principe de moralisation – un honneur égal à son importance. Or, dans la vie humano-divine de Jésus, tous ses états et ses mystères sont d'une dignité infinie et imposent le devoir de leur rendre un hommage et une gloire sans limites¹⁸⁴. Le Père lui-même en témoigne par sa contemplation et sa glorification continues des états et des mystères de son Fils; de son côté, l'Église, oracle du Saint-Esprit, fait de ces états et mystères, au fil de l'année liturgique, l'objet de son adoration et de ses louanges. Ces modèles de conduite soutenue moralise celle de tous les chrétiens: il est conforme à l'axiologie préconisée par Eudes d'entrer en contact avec Jésus en le saisissant par son humanité. D'une part, celle-ci rend sensible l'incarnation du Fils de Dieu et donne prise aux états et mystères qui s'ensuivent, tels son enfance, sa vie cachée, sa vie publique, sa passion douloureuse, sa mort et sa résurrection, d'autre part, ces conditions, choisies par Jésus, lui permirent de donner, au nom de tous les humains, une gloire infinie à son Père et de mériter le salut de l'homme. Si Eudes accorde une telle importance à cette éthique de la gloire et du salut, c'est que le chrétien devra «rendre compte à l'heure de sa mort» de son application «à connaître, aimer et honorer la vie, les états et les mystères de Jésus». Sur le même sujet, «le Fils de Dieu tiendra son jugement universel en la consommation des siècles, pour faire rendre, en

183. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 161-162.

184. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 314.

la puissance de sa justice, l'honneur et l'hommage [dus] à tous ses mystères par toutes les créatures, et même par ses propres ennemis, et ce en la face du ciel et de la terre¹⁸⁵».

La valeur éthique de l'inclusion du chrétien dans Jésus

Comment Eudes évalue-t-il du point de vue éthique sa troisième manière de particulariser l'axiologie de la mission du Fils de Dieu, soit l'inclusion réciproque de Jésus et du chrétien? Ce n'est pas tant sur cette forme d'union que portera le jugement de moralisation, mais plutôt sur la disposition qui la produit, l'amour. Eudes n'a pas à moraliser l'amour du Père ni celui de son Fils Jésus pour l'homme, ces amours n'étant pas soumises à la logique déontique gouvernée par la catégorie modale du *devoir faire*. Certes le zèle-attachement et le zèle-dévouement que le Père et son Fils manifestent envers l'homme profitent à leur gloire – par nécessité il ne saurait en être autrement –, mais ces initiatives font l'euphorie de l'homme: elles le destinent à la glorification. Par le fait même, l'excès d'amour et de générosité, reconnu au Père et à son envoyé, échappe aux critères culturels qui trient, dans une société donnée, le raisonnable et le déraisonnable.

Ah! Seigneur mon Dieu, que votre volonté est excessive, que votre amour est admirable vers moi! [...] Vous désirez autant me posséder et craignez autant de me perdre comme si, en me possédant ou en me perdant, vous possédiez ou perdiez *quelque grand trésor*. Vous recherchez mon amitié avec autant d'insistance comme si votre bonheur en dépendait¹⁸⁶.

Cette situation crée en revanche une stricte obligation pour l'homme d'aimer celui qui l'aima le premier. L'amour appelle l'amour! La réponse à donner, l'énonciateur la présente comme un impératif de la logique déontique: «Entre les devoirs et les exercices d'une âme vraiment chrétienne, écrit Eudes, le plus noble, le plus saint, le plus relevé et celui que Dieu demande de nous principalement, c'est l'exercice du divin

185. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 313-315.

186. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 399.

amour¹⁸⁷ ». Encore faut-il qu'un tel devoir, pour être positivement moralisé, ne soit pas impossible. Sous la forme d'une prière adressée à Jésus, l'énonciateur éclaire son lecteur sur ce point :

O très aimable Jésus, [...] vous nous commandez de vous aimer comme vous aimez votre Père, [...]. Mais vous connaissez l'impuissance et l'incapacité que j'ai de moi-même à vous aimer. C'est pourquoi, mon Dieu, donnez-moi, s'il vous plaît, ce que vous me commandez, puis commandez-moi tout ce que vous voudrez¹⁸⁸. Anéantissez en moi mon propre cœur et mon amour-propre, et y établissez votre Cœur et votre amour, [...]. C'est cet amour infini de votre Cœur [...] que je veux vous offrir et que je vous offre en effet comme chose mienne [...], puisque vous me l'avez donné en vous donnant à moi, avec le Cœur bien-aimé de votre Mère [...]¹⁸⁹.

Eudes va jusqu'à affirmer que cette offrande d'amour est d'autant plus agréable à Dieu que son donateur a pour motif, non pas l'obtention de la récompense du paradis ni l'augmentation de son mérite ni la jouissance de consolations personnelles, mais seulement le plaisir de Dieu, sa glorification et la célébration de son amour.

Hé! quand sera-ce que je vous aimerai si purement que je pourrai dire avec vérité: Mon Jésus est mon tout, et tout le reste ne m'est plus rien; lui seul m'est suffisant, et je ne veux autre chose que lui; et ne le veux pas pour moi, mais pour lui-même. [...] Je ne veux aucune récompense que de le pouvoir aimer, et je ne veux l'aimer que pour l'aimer¹⁹⁰.

La tendance est observable: l'auteur moralise son discours sur la vie chrétienne en ciblant l'amour comme le centre producteur d'euphorie: être aimé de l'homme représente pour Dieu une valeur euphorique; être aimé de Dieu, c'est pour l'homme la source de son bonheur.

187. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 383.

188. «*Da quod jubes, et jube quod vis.*» S. Augustinus, *Conf.* 1. X, c. XXXII.

189. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 394-395.

190. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 396-397.

On relève dans cette déclaration la trace d'un «mysticisme précieux» bérullien. (Voir Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Ch. II.) Eudes aussi recommande au chrétien d'aimer non plus pour son salut personnel, mais pour la seule gloire de Dieu et de son amour. «Cet art d'aimer s'oppose à l'art d'aimer eudémonique de saint Augustin, de saint Ignace et, en général, des Jésuites, comme l'art d'aimer gynécétrique des Précieux s'oppose à l'art d'aimer anthropocétrique de la tradition gauloise.» Octave Nadal, *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille*, p. 332.

CONCLUSION DU SCHÉMA INTÉGRÉ

Avec la sanction et la moralisation s'achèvent les parcours narratif et pathémique du schéma intégré, exclusivement consacré à la description du contenu sémiotique de la performance des pasteurs, laquelle entraîne solidairement la réalisation de la performance chrétienne. Cette phase capitale, où se déroule le devenir et se joue l'avenir de la mission de Jésus, impliquent – les exposés précédents l'ont démontré – toutes les phases d'un schéma canonique. La condition initiale de l'homme admettant sa *possibilité* d'être transformé par une nouvelle création, l'intervention pastorale a pu faire adjoindre de nouveaux membres au corps mystique de Jésus (son Église), et les y lier par le contrat baptismal, ce qui, par le fait même, les constitue *sujets virtualisés*. Ces nouveaux baptisés sont passés de ce dernier statut à celui de *sujets actualisés* par le développement, sous une direction pastorale, de leurs compétences modales du savoir (la foi), du vouloir (l'amour), du pouvoir (les dispositions et les passions), de telle manière qu'ils ont accédé au statut de *sujets réalisés*, rendus eux-mêmes capables de performance dans la vie chrétienne, en devenant les continuateurs terrestres des états et des mystères de Jésus. L'apport de ces nouveaux chrétiens eut pour effet d'accroître les possessions de ce même Jésus, de consolider son association avec eux et d'atteindre à une inclusion réciproque, lui demeurant en eux et eux en lui. Il faut mettre au crédit du savoir faire pastoral les principales conséquences survenues, notamment «la multiplication des Jésus» sur terre, la façon ambitieuse et légitime de l'Homme-Dieu d'être *tout en tous*. En bout de ligne la programmation entière du schéma intégré donna lieu aux sanctions cognitive et pragmatique. La description sémiotique a aussi rendu compte de la dimension pathémique qui imprégna toute l'action programmée. Sous la pression du zèle pastoral notamment, la mission du Fils de Dieu progresse vers sa plénitude.

5

**CONTINUATION
DU SCHÉMA INTÉGRATEUR
LA PHASE RÉALISÉE
DE L'ÉTAPE MYSTIQUE
DE LA MISSION DE JÉSUS *(suite)***

LES CONSÉQUENCES
DE LA PERFORMANCE PASTORALE
L'ÉMOTION DES PASTEURS

Une fois parcouru sur toute sa longueur le schéma sémiotique intégré – la seule façon de situer correctement et de décrire adéquatement la performance pastorale, à laquelle adhère, indissoluble, la performance chrétienne –, la logique narrative exige qu'on rattache à cette phase celle qui la suit immédiatement dans le schéma intégrateur, à savoir la phase des conséquences survenues. La logique pathémique relie à ces conséquences les répercussions émotives provoquées, étant inévitable que le zèle des pasteurs n'engendre des émotions analogues à celles que Jésus, en premier, a éprouvées au temps de l'étape historique de sa mission. Ces instances narrative et pathémique du ministère pastoral ne font pas que présenter des similitudes avec la vie du pasteur exemplaire, Jésus, elles assurent la continuité de la syntaxe narrative, car l'étape mystique de la mission de Jésus, loin de n'être que la mise en parallèle de l'étape historique, lui doit au contraire son actualité.

Conséquences relatives à la possession : gain acquis au royaume de Jésus. Le zèle pastoral suscite l'émotion

Dans la mesure où le pasteur a agrégé par le baptême de nouveaux membres au corps mystique du Christ (son Église), il a contribué à donner une expansion d'ordre quantitatif au royaume de Jésus et il a participé de cette manière à l'intentionnalité missionnaire de Jésus, *être en tous*. De même, en parvenant à former Jésus dans les baptisés, de telle sorte qu'ils assument leur part de continuation et d'accomplissement de ses états et de ses mystères, il a fait progresser qualitativement le royaume de celui qui, en plus, désire *devenir tout* en chacun de ses occupants. De façon plus générale, faut-il ajouter avec Eudes, les ministères de la prédication, de la confession et l'administration des autres sacrements ont eu pour effet l'accroissement de la gloire de Jésus et de son Père, ainsi qu'une vie plus abondante chez les chrétiens.

Ces conséquences sont un apport aux possessions revendiquées par Jésus, mais le discours eudésien révèle la présence d'une conséquence contrariante, limitative d'autres acquisitions possibles. Face aux pasteurs se dressent des anti-sujets, nominalisés pécheurs, qui refusent d'appartenir à Jésus et à son Église. La situation renvoie au système configuratif

de la possession, porteur de deux deixis, l'une positive, l'autre négative, qui se transforment, au niveau discursif, en une structure polémique, c'est-à-dire en un dispositif de confrontation de rôles antagonistes: aux pasteurs dont le zèle tend à établir une relation de conjonction du sujet Jésus avec ses objets de valeur, les âmes, s'opposent des adversaires acharnés à entretenir leur disjonction par leur refus d'appartenir à Jésus.

La logique passionnelle renvoie, elle aussi, au système configuratif de la possession, puisque les deux deixis, la positive et la négative, sont surdéterminées respectivement par l'euphorie et la dysphorie, ce qui les érige en axiologie. Projetée dans le discours, cette axiologie prend la forme d'une sensibilisation des sujets affectés par la tension, soit attractive, soit répulsive, qu'ils entretiennent avec leur objet. Dans le parcours logique suivi par la sensibilisation: *disposition* ⇒ *pathémisation* ⇒ *émotion*, celle-ci clôt le schéma pathémique et se définit comme une réaction somatique, instantanée, aux conséquences dérivées de la performance pastorale. Le discours en signale l'irruption: on le voit débrayer de l'instance narrative (à la phase de la performance et de ses conséquences) et embrayer sur l'instance pathémique (à la phase des manifestations sensibles du sujet ému).

Parmi les émotions communément éprouvées par les pasteurs zélés, il y a celles qu'exprime Eudes quand son zèle pastoral le presse d'intervenir auprès des prêtres indolents. À chacun d'eux il lance ce cri impétueux et cinglant: «Mourez de honte de vous voir si froid et si paresseux à imiter [les] saints¹» ou bien, provocateur, il défie les pasteurs tièdes ou apathiques: «Aurons-nous moins d'amour pour les âmes de nos frères que cet enragé [Satan] en a contre elles? Ferons-nous paraître moins de ferveur pour leur salut, qu'il exerce de fureur pour leur perte²?». Désolé des pertes subies par Jésus et Marie, Eudes implore: «O mon Sauveur, [...]. O très sainte Mère de Dieu, [...]. Quand sera-ce que les démons seront dépouillés des richesses immenses [les âmes] qu'ils possèdent en la terre, et qu'ils ont dérobées à votre Fils bien-aimé, et à vous

1. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 222.

2. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 198.

par conséquent? Quand sera-ce que la faim extrême que vos enfants [les prêtres] ont du salut des âmes sera rassasiée³? ». La supplique ci-dessous, adressée par Eudes à ses confrères prêtres, résonne d'un cœur ému:

Ayons pitié de tant d'âmes qui périssent tous les jours, créées à l'image de Dieu, rachetées du précieux sang de son Fils, et qui sont les âmes de nos frères et de nos sœurs. Ayons pitié de tant de travaux que notre Sauveur a portés pour elles. Ayons pitié de tant de plaies qu'il a reçues, et de tant de douleurs qu'il a endurées. Ayons pitié de tant de larmes qu'il a versées et de tant de sang qu'il a répandu. Ayons compassion d'une mort si honteuse et si cruelle qu'il a soufferte pour leur salut. Ayons compassion aussi des larmes de sa très sainte Mère et des angoisses inconcevables dont son Cœur maternel a été rempli pour le même sujet⁴.

Conséquence relative à l'association: d'autres Jésus pasteurs. L'émotion au service du zèle pastoral

Par suite de leur performance, les pasteurs reçoivent l'honneur d'une nouvelle dénomination. Eudes leur dit: «Vous êtes des Jésus-Christ vivants et marchants sur la terre, puisque vous portez le plus beau et le plus saint nom du Fils de Dieu, [celui] de Jésus et de Sauveur⁵». Pareille appellation, sous forme d'antonomase, ne se justifie que par l'étroite association des émules avec leur modèle. Or, parmi les «plus hautes perfections» et les «plus nobles qualités» que le Père a données à son Fils, «lorsqu'il l'a envoyé en ce monde», «la première est sa qualité de *Missionnaire*⁶», celle-là même que Jésus transmet à ses prêtres, ses envoyés personnels. En réalisant à leur tour leur performance, ces nouveaux missionnaires ont donc donné à leurs observateurs la preuve qu'ils sont

3. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 181.

4. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 196.

5. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 17; voir aussi p. 27, 187, 189. Eudes emploie pour le prêtre la même figure de rhétorique, l'antonomase, dont il s'est servi pour désigner le chrétien parfaitement configuré à Jésus. Il ne les confond pas pour autant. Les qualifications et les fonctions attribuées à l'un et à l'autre montrent bien que deux sujets actoriels, le prêtre et le chrétien, peuvent manifester deux configurations particulières d'un même modèle. Certes, les deux sujets sont dénommés «Jésus», mais au prêtre seulement convient le sens étymologique de ce nom, celui de «sauveur».

6. Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 154.

en ce monde la vive image du même Jésus «veillant, priant, prêchant, catéchisant, travaillant, suant, pleurant, allant de ville en ville et de village en village, souffrant, [...] et se sacrifiant soi-même pour le salut de toutes les âmes créées à son image et semblance⁷».

Sans cesser d'évoquer la relation de similarité avec l'exemplaire Jésus, Eudes étale avec soin les fruits que recueille toute performance pastorale. Les fonctions sacerdotales, sous l'égide du souverain Prêtre, continuent de se perpétuer dans l'Église: les baptisés sont instruits de la «science du salut»; les «âmes malades» sont diagnostiquées, soignées et guéries, celles qui sont «mortes par le péché» sont repérées et ressuscitées grâce au sacrement de Pénitence; les chrétiens sont associés au «suprême Médiateur»; lors de la célébration eucharistique, Dieu est produit et sacrifié sur l'autel, distribué en abondance aux fidèles, etc.⁸.

Cependant tous les pasteurs ne sont pas associés à l'Église-corps dont le Christ est la tête. Il existe des sectes qui rompent l'unité d'association avec elle. On peut penser que la ségrégation a quelque chose à voir avec la complexité des états de l'Homme-Dieu, car «Cet Être divin, adorable en toutes ses qualités, écrit Bérulle, a des qualités apparemment contraires. Il est infiniment présent et infiniment distant, il est infiniment élevé et infiniment appliqué à l'être créé, il est infiniment délicieux et infiniment rigoureux, il est infiniment désirable et infiniment insupportable⁹». Isoler ou accentuer à l'excès l'un des termes négatifs au point d'abolir sa corrélation avec le terme positif donne lieu à des déviations que condamne Eudes dans sa prédication. Aussi parle-t-il du «détestable Calvin¹⁰», du «perfide Luther¹¹». Toutefois ses adversaires les plus agressifs furent les jansénistes: pour eux, «il n'y a pas d'idée plus terrible que celle de Dieu», de même «la grandeur de la Vierge est terrible», et «la prédication n'est pas moins un mystère terrible et épouvantable que celui de l'Eucharistie». La frayeur janséniste inspire de soi un profond

7. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 31.

8. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 154-158.

9. Jean Dagens, *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, t. II, Lettre 423, À une religieuse carmélite, Paris, Desclée de Brouwer / Louvain, Bureaux de la Revue, 1937, p. 372.

10. Jean Eudes, *O. C.*, t. V, *L'Enfance admirable de la très saint Mère de Dieu*, p. 113.

11. Jean Eudes, *O. C.*, t. V, *op. cit.*, p. 115.

respect envers Dieu, en revanche, elle inhibe la tendresse amoureuse. De son côté, sans atténuer la rigueur de la justice divine, le discours eudésien exalte l'amour infini du Père et de son Fils Jésus, célèbre les grandeurs mariales et tient l'Évangile et l'Eucharistie pour des générosités de la miséricorde divine, comme en témoignent *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, *Le Bon Confesseur*, *Le Prédicateur apostolique*, *L'office et la messe du divin Cœur de Jésus et ceux du saint Cœur de Marie*, etc.

L'exemple suivant montre à l'envi comment l'agitation de l'émotion peut naître de deux sources contraires, telles la justice et la miséricorde. Un jour, rapporte l'un de ses historiens, Eudes représente les châtiments infligés aux damnés pour leurs fautes :

[...] il montre tout à coup à ses auditeurs l'enfer ouvert sous leurs pieds; [...] leur place déjà marquée dans ce lieu d'horreur; le tout-Puissant irrité [...]; toute la fureur d'un Dieu prêt à éclater sur leurs têtes criminelles. «Malheureux pécheurs, s'écrie-t-il à l'instant, qui te mettra à couvert contre l'indignation de l'Éternel? Un moment, un seul moment, ce moment qui t'échappe va décider de ton sort et de ton éternité, et tu es tranquille!... J'en frémis... [...] O Dieu, sur qui des pécheurs qui m'écoutent va tomber le trait inévitable! Miséricorde, Seigneur, miséricorde! [...] Que nos cris, que nos soupirs se fassent entendre jusqu'aux pieds de votre trône¹²!

Tous, saisis d'effroi et fondant en larmes, de s'écrier: «Miséricorde, ô mon Dieu! Miséricorde!» La tension émotive est à l'extrême. Le prédicateur s'arrête, le temps de laisser les auditeurs se calmer. Puis il les reconforte. Ce qui suivit fut un vibrant plaidoyer en faveur de la miséricorde divine, Je le résume en traçant son parcours pathémique formé par la succession logique de trois sentiments: *l'attachement* (de Dieu pour ses enfants) ⇒ *la pitié* (de leurs misères) ⇒ *la générosité* (à leur endroit).

L'urgence du travail apostolique confrontée à l'incapacité d'y répondre crée aussi une tension émotive intenable pour les pasteurs. Ils subissent un choc modal où le *vouloir* sauver la foule qui réclame une intervention ministérielle se heurte à leur *non pouvoir* la fournir. Au temps de ses missions populaires, Eudes eut à déplorer cette anomalie.

12. Montigny (le Père de), s.j. *La vie du Père Eudes, fondateur de la Congrégation des Eudistes et des Religieuses de Notre-Dame-de-la-Charité*, Manuscrit, p. 103.

Que font à Paris tant de docteurs et tant de bacheliers, pendant que les âmes périssent à milliers, faute de personnes qui leur tendent la main pour les retirer de la perte [...] ? Certainement, si je me croyais, je m'en irais à Paris crier dans la Sorbonne et dans les autres collèges : Au feu, au feu, au feu de l'enfer qui embrase tout l'univers ! Venez, Messieurs les docteurs, venez, Messieurs les bacheliers, venez, Messieurs les abbés, venez tous, Messieurs les ecclésiastiques, pour aider à l'éteindre¹³.

Conséquences relatives à l'inclusion : faire échec aux «antéchrists». L'émotion dans l'amour

Sensibilisé à la perte subie par Jésus d'une multitude d'âmes, sensible également aux fractures causées au corps mystique (l'Église) par les dissensions protestantes, le pasteur catholique, insiste Eudes, doit se presser de promouvoir chez tous les chrétiens l'amour envers Jésus. Comme le confirme la sémiotique du discours, l'amour modalise le sujet opérateur de l'inclusion mystique, en le rendant apte à la réaliser. L'amour – une disposition devenue passionnelle en passant par un corps sensible – établit avec Jésus la relation de conjonction la plus parfaite, étant la plus stable, vu son intériorisation. Sans elle, il est impossible à Jésus *d'être tout en tous*. Or l'écart qui subsiste entre le résultat partiel obtenu lors de la performance pastorale et la totalité du succès envisagé attriste n'importe quel pasteur zélé, lui fait ressentir le conflit modal produit par la rencontre du *devoir* et du *vouloir* réussir avec le *non pouvoir* y parvenir. Libérer l'émotion sert à décriper l'angoisse.

O Jésus, il n'y a rien en vous qui ne soit tout amour, et tout amour pour moi ; et au lieu que je devrais être tout amour pour vous, il n'y a rien en moi, comme de moi, tant en mon corps qu'en mon âme, qui ne soit tout contraire à votre amour. Oh douleur ! Oh angoisse ! quel moyen de me pouvoir supporter ? Hé ! divin amour, où êtes-vous ? où est votre puissance ? [...] Que n'anéantissez-vous totalement en moi cette vie maligne et pécheresse, pour y établir votre vie sainte et divine¹⁴ ?

13. Jean Eudes, *O. C.*, t. X, Lettre XXXIX, À M. Blouet de Camilly à Paris. Sur le succès de la mission de Vasteville, au diocèse de Coutances [Vasteville, 23 juillet 1659], p. 432.

14. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 386.

Dans le discours émotif du pasteur zélé surabonde la fonction conative – rendue par le mode impératif – pour faire pression sur Jésus de se hâter «d’être tout en tous».

O bon Jésus, imprimez ces sentiments et dispositions [du pur amour] dans mon cœur et *dans les cœurs de tous les hommes*, et spécialement dans les cœurs de toutes les personnes pour qui je dois et je désire vous prier particulièrement. O roi des cœurs, les voilà, je vous les offre et sacrifie [...] Anéantissez en eux tout ce qui est contraire à votre sacrée dilection, remplissez-les de votre amour. Hé! Sauveur, tirez-les à vous, ravissez-les en vous, unissez-les avec le vôtre, absorbez-les dans le vôtre [...] ¹⁵.

Si la résonance émotive s’amplifie dans le discours, il faut l’entendre comme l’écho d’une passion amoureuse devenue plus intense.

Ah! mon Jésus, mon cher Jésus, mon très cher Jésus, ne vous aimerai-je donc jamais selon que je le désire? Dieu des miséricordes, n’aurez-vous point pitié de ma douleur? N’entendez-vous point mes soupirs? N’exaucerez-vous point mes clameurs? Hé! Seigneur, c’est à vous que je crie, c’est vous que je désire, c’est après vous que je soupire; et vous savez que je ne veux rien au ciel et sur terre, en la vie et en la mort, que votre pur amour ¹⁶.

15. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 397.

16. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 403-404.

6

LA PHASE TERMINALE DU SCHÉMA INTÉGRATEUR

LA SANCTION DES PASTEURS
AU SERVICE DE LA MISSION DE JÉSUS

LA MORALISATION
DU ZÈLE PASTORAL

Lors de la phase initiale du schéma narratif intégrateur, l'Église, dans son rôle de sujet destinataire délégué, avait envoyé des prêtres en mission pastorale, en les enjoignant de conformer leur conduite aux prescriptions contenues dans le mandat presbytéral. À l'autre bout du schéma, la logique narrative réserve aussi la phase finale à l'Église, à qui il incombe de tenir le rôle de sujet juge par l'exercice d'une sanction cognitive. Il est de la juridiction de ce juge de première instance de vérifier si le comportement des sujets opératoires, celui des pasteurs, est bon ou mauvais, autrement dit, s'il est conforme ou non aux engagements contractuels; il est aussi de son droit de statuer sur la vérité des états transformés par les pasteurs lors de la performance narrative: sont-ils vrais, mensongers ou faux? En dernière instance, Jésus lui-même accomplira ces opérations de reconnaissance et d'évaluation, qui aboutiront à une approbation ou à une réprobation, suivant le mérite ou le démérite reconnu à chacun. De cette sanction cognitive il fera découler une sanction pragmatique équitable, représentée par une rétribution soit positive, la récompense, soit négative, la punition. À son tour, le schéma pathémique entre dans sa phase finale, la moralisation. Ayant pour fonction de discriminer le bien et le mal, l'excès et le manque, elle interroge sur la valeur éthique de la mission de Jésus continuée dans son Église au prix d'un zèle-dévouement pastoral poussé à l'extrême.

La sanction cognitive

L'exercice de la compétence judiciaire de l'Église se déroule entièrement sur la dimension cognitive. Le discours judiciaire est un discours interprétatif qui, en l'occurrence, s'appuie constamment sur l'autorité de la parole divine consignée dans l'Écriture et la Tradition. L'Église en est la légitime interprète, sinon il lui manquerait les critères qui servent à discerner la qualité, bonne ou mauvaise, des ministères ecclésiastiques. À ce propos, Bérulle déclarait aux Réformés de Genève, jugés hérétiques:

Je lie ensemble l'autorité de l'Écriture et de l'Église; car elles sont inséparables et Dieu les a conjointes d'un lien indissoluble et il n'appartient pas à l'homme de désunir ce que Dieu a conjoint et c'est sacrilège à nos

adversaires d'en faire le divorce et de les séparer. Car sans l'Église, vous n'auriez point d'Écriture au monde et sans l'Écriture, vous ne reconnaissez pas l'autorité, l'infaillibilité et la perpétuité de cette Église¹.

La première question soulevée est élémentaire: le pasteur, dont l'opération propre est de continuer la mission de Jésus, a-t-il toujours ciblé l'intentionnalité fixée à cette mission, la gloire de Dieu et le salut des âmes, ou bien a-t-il visé des buts marginaux, voire déviants? Pour y répondre, le sujet judiciaire dispose d'un critère autorisé, la relation d'appartenance du pasteur à l'Église, corps mystique de Jésus. L'obéissance qui soude cet attachement, Jésus la tient pour la marque d'une fidèle imitation de la sienne, car lui-même, rapporte Eudes,

a fait profession, dès le premier moment de sa vie et de son entrée au monde, de ne faire jamais sa volonté, ains celle de son Père, selon le témoignage authentique de saint Paul écrivant aux Hébreux: *Jésus entrant au monde, dit* (en parlant à son Père éternel): *Me voici, je viens; au commencement du livre il est écrit de moi que je fasse, ô Dieu, votre volonté²*; et selon ce qu'il a dit depuis lui-même: *Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé³*.

Or une imitation n'a de sens qu'en regard de l'exemplaire qu'elle reproduit. Aussi faut-il corréliser l'obéissance de l'Église envers Jésus à l'obéissance parfaite de Jésus envers son Père. Toutefois, cette analogie manquerait d'aplomb si elle n'était consolidée par une autre relation: *obéissance*, en effet, est la dénomination de la structure modale */ne pas pouvoir ne pas faire/* qui en présuppose logiquement une autre, à savoir la structure modale */devoir faire/*, dénommée *prescription*, puisqu'il est impossible d'apprécier l'exactitude d'une obéissance sans se reporter à des prescriptions émises antérieurement. Eudes est donc en droit de départager les bons et les mauvais pasteurs en se référant aux clauses du contrat sacerdotal.

-
1. Pierre de Bérulle, O. C., t. 6, *Courts Traités*. Trois discours de controverse. Premier discours. *De la mission des pasteurs en l'Église sur l'article 31 de la confession de foi imprimée à Genève*, p. 186.
 2. «*Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluit; corpus autem aptasti mihi. Tunc dixi: Ecce venio; in capite libri scriptum est de me: ut faciam, Deus, voluntatem tuam.*» Hebr., X, 5-7.
 3. «*Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.*» Joan., VI, 38. Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 247.

Quelle grâce, [...] d'être appelé de Dieu à un ordre si divin [la prêtrise] et si rempli de merveilles! Mais, hélas! quel crime, [...] de s'y ingérer de soi-même sans vocation! [...] Oh! que nous sommes coupables, [...] si, au lieu de nous comporter saintement dans les lieux saints et de traiter dignement les choses sacrées, nous les remplissons de sacrilèges; si, au lieu de chercher la seule gloire de notre Maître et le salut des âmes, nous courons après la gloire du monde et après nos intérêts particuliers; si, au lieu d'être revêtus de la sainteté de Dieu, de sa pureté, de sa miséricorde et de sa charité, comme nous le sommes de sa puissance et de son autorité, nous sommes possédés de notre avarice, de notre ambition et de nos autres passions; si, au lieu d'être animés de l'esprit de Jésus-Christ, nous sommes remplis de l'esprit du monde; si, au lieu de suivre ce même Jésus-Christ comme notre règle, nous n'en suivons point d'autre que nos inclinations perverses; si, au lieu de conduire notre vie selon les divines maximes de l'Évangile, nous nous conformons aux maximes damnables du siècle corrompu; [...] si, au lieu de faire office de sauveurs, en conduisant les âmes dans le ciel, nous sommes si malheureux que de servir à la rage des démons, en les précipitant dans l'enfer par notre mauvais exemple ou par notre lâcheté et négligence⁴!

La menace plane sur le prêtre impénitent. À moins qu'il ne s'amende, prévoit Eudes, il subira, à l'heure de sa mort, la vengeance de Dieu. La divine justice sera «terrible»; le jugement «épouvantable», la condamnation «effroyable». Vivement impressionné par cette mise en perspective, l'auteur s'écrie: «Oh! quel enfer, oh! quels châtiments⁵!»

Par ses propos, Eudes se garde bien d'accuser ou de condamner qui que ce soit. Il dit plutôt se réjouir de voir présentement dans l'Église de France «tant de bons pasteurs et tant de saints ecclésiastiques, qui sont des exemplaires de vertu, et qui travaillent avec beaucoup de zèle pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes⁶». Il avoue s'être laissé emporter par son zèle qui lui fait craindre que ne se glissent parmi les pasteurs contemporains des héritiers du traître Judas: si parmi les douze apôtres, choisis et appelés par Jésus, il s'est trouvé «un monstre d'ingratitude et d'impiété», il y a lieu de redouter la présence de «quelques fils de perdition», quand abondent les prêtres dans l'Église⁷.

4. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 18-19.

5. *Ibid.*, p. 19.

6. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 20.

7. *Ibid.*

En plus de faire reconnaître la rectitude de l'agir des pasteurs, la sanction cognitive se prononce sur la véridiction des états auxquels ont abouti leurs transformations ministérielles. L'univers du discours étant le lieu de référence de sa propre véridiction, les valeurs sémiotiques de vérité et de fausseté lui sont intrinsèques, c'est-à-dire définies par les seuls rapports d'immanence et de manifestation qui y sont inscrits. Cela signifie que les énoncés d'état positifs, issus de la transformation faite par les pasteurs ou les chrétiens, seront déclarés vrais si ce qu'ils présentent réfère à ce qu'est, selon le contexte, la mission du Fils de Dieu. Le cas échéant, l'interprète devra conclure à l'existence d'une relation fiduciaire entre *le paraître* (la manifestation) et *l'être* (l'immanence), à l'intérieur du discours. Ce qui y est montré correspond à ce qui y est.

Cette conformité est notoire dans le discours eudésien. Les énoncés d'état relatifs à la mission ecclésiale, dans les schémas narratifs (l'intégrateur et l'intégré), se condensent dans un énoncé d'état unique: la mission de l'Église est celle de Jésus. Le caractère véridictoire de cette proposition générale est démontré par la possibilité de la surdéterminer par un cumul de marques distinctives, inséparables les unes des autres. Au point de vue actoriel, il se trouve que les acteurs visibles de l'Église catholique sont d'authentiques envoyés de l'acteur invisible, Jésus. Ils sont ce qu'ils paraissent, tandis que les luthériens, les calvinistes (les huguenots) et les autres hérétiques, qui jadis ou naguère ont fait irruption dans la chrétienté, ont l'apparence des envoyés de Jésus Christ sans en être. Pour l'Église, ce sont des faussaires de l'Écriture, tels les Réformés, dénoncés par Bérulle, qui ne veulent «ni prêtrise, ni messe, ni papauté, ni tradition⁸». Ensuite, au point de vue de la temporalité, la mission ecclésiale catholique paraît continuer la mission de Jésus et elle en est effectivement la continuation, car, à sa phase inchoative, elle remonte par l'intermédiaire de Jésus à l'initiative du Père d'envoyer sur terre son Fils unique; à sa phase durative, elle s'étend, sans solution de continuité, sur tout le temps écoulé depuis les Apôtres, les premiers successeurs de Jésus, appelés et envoyés directement par lui; à sa phase terminative, la mission ecclésiale achèvera de concourir «à la perfection de Jésus-Christ,

8. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 6, *Courts Traités*. Trois discours de controverse. Premier discours. *De la mission des pasteurs en l'Église sur l'article 31 de la confession de foi imprimée à Genève*, p. 210.

et à l'âge de sa plénitude, c'est-à-dire à son âge mystique qu'il a dans son Église, lequel ne sera point accompli qu'au jour du jugement⁹». Pour lors, les sectes faussement chrétiennes, absentes et invisibles des siècles durant, ne peuvent prétendre posséder la permanence qui légitime la mission ecclésiale. Enfin, au point de vue de la spatialité, cette mission est qualifiée d'universelle (c'est le sens étymologique du mot *catholique*), et non de locale, régionale ou nationale, car «l'Écriture ne donne point de terme ni de borne à [l']Église. [...] son partage est l'univers [...]»¹⁰.

Je corrobore les assertions précédentes par deux citations. Dans la première, Bérulle illustre la continuité de la tradition apostolique par la figure platonicienne de la chaîne.

Quand je vois cette suite et succession de personnes envoyées de la part de Dieu et envoyant les autres depuis Jésus-Christ jusques à ce siècle, comme si par ce moyen, ou nous remontions jusques à lui ou il descendait jusques à nous en la communication de ses grâces dans son Église, il me semble que c'est une chaîne divine qui d'un bout touche la terre et de l'autre le ciel et joint les hommes avec Dieu en l'opération de notre salut, et que le premier chaînon, c'est Jésus-Christ conjoint à Dieu son Père en la mission qu'il a reçue de lui et les derniers sont les pasteurs ordinaires d'âge en âge qui [...] lui sont conjoints par l'entre-deux des pasteurs précédents auxquels ils sont liés et associés par la suite [...]»¹¹.

Dans la seconde citation, Eudes atteste que le fil de la succession des envoyés s'est déroulé dans l'Église de façon ininterrompue; l'unité, la divinité, la continuité, la perpétuité sont gages de véridiction: «[...] nous sommes dans la même Église qu'eux [les Apôtres, les martyrs, les pasteurs, les prêtres, les saints], nous adorons le même Dieu, nous avons le même Sauveur et le même Médiateur, [Jésus]; nous avons le même Évangile, les mêmes sacrements, la même foi, la même espérance, les mêmes promesses¹²».

9. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 166.

10. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 6, *op. cit.*, p. 186.

11. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 6, *op. cit.*, p. 220.

12. Jean Eudes, *O. C.*, t. II, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu*, p. 143-144.

La sanction pragmatique

La sanction cognitive postule une sanction pragmatique, en sorte que la soumission ou l'insubordination des pasteurs (évêques ou curés) au système de valeurs de l'Église leur vaut des éloges ou des blâmes, suivis respectivement de l'attribution d'une récompense ou d'un châtiement. Dans l'univers ecclésial, déclare Eudes, les bénéfices ecclésiastiques, les charges honorifiques, la considération sociale ne constituent pas la rémunération convenable réservée aux vrais pasteurs, puisqu'ils « ont redouté ce que la plupart des ecclésiastiques de maintenant désirent avec tant de passion¹³ ». Pour ceux-ci, en effet, les valeurs profanes, telles que l'honneur, la fortune, les commodités temporelles rattachées aux charges de l'Église peuvent être obtenues sans égard au mérite. Fruits de l'ambition et de la présomption, les postes usurpés accordent le repos avant les onéreuses tâches pastorales, font passer la recherche de la sécurité personnelle avant le souci de la mission de l'Église, chargée de glorifier Dieu et de sauver les âmes. Cela « mène dans l'enfer, qui est tout pavé de prêtres et de pasteurs damnés, ou faute de vocation, ou pour n'y avoir pas été fidèles¹⁴ ». En revanche, les pasteurs animés de l'esprit de Jésus, le souverain Prêtre, reçoivent en rétribution, comme leur exemplaire au terme de l'étape historique de sa mission, la gloire du ciel.

S'autorisant de saint Grégoire le Grand, Eudes affirme que rien ne fait plus d'outrage à Dieu, ne l'irrite plus et par conséquent n'attire davantage ses terribles châtiments, à la fois sur les pasteurs et sur le peuple chrétien, que lorsqu'il voit ses envoyés mener une vie dépravée au lieu de se consacrer à la conversion des autres, contenter leurs inclinations égoïstes, tourner leurs affections vers les valeurs profanes au lieu de s'attacher à leur mission pastorale. Lorsque Dieu permet pareil dérèglement chez les pasteurs, « c'est une preuve très certaine qu'il est extrêmement en colère contre son peuple, et c'est la plus épouvantable rigueur qu'il puisse exercer sur lui en ce monde¹⁵ ». Quant aux pasteurs « meurtriers des âmes », ils « seront condamnés devant Dieu » pour leur refus de

13. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Mémorial de la vie ecclésiastique*. Sur la vocation au pastorat, p. 153.

14. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 154.

15. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 23.

porter secours aux nécessiteux spirituels. Par contre, Eudes considère que la présence, dans l'Église, d'un pasteur zélé, préoccupé de la gloire de Dieu et du salut des âmes, «est le plus riche don et la plus signalée faveur [de] la divine bonté¹⁶».

La moralisation

Le schéma pathémique intégrateur se termine par une phase de moralisation constituée par l'évaluation du parcours passionnel des pasteurs (évêques ou curés); elle est à la charge d'un observateur muni d'une norme socioculturelle de référence qui lui sert aussi de mesure pour dénoncer les comportements excessifs ou lacunaires. Au plus près, la moralisation s'applique à la phase précédente, l'émotion, dont les manifestations somatiques en font un événement observable par n'importe quel témoin. Dans ce cas-ci, moraliser l'émotion des pasteurs revient à soumettre toute la phase de sensibilisation de leurs passions à des jugements éthiques. Pour mesurer chez les bons pasteurs l'intensité et l'extension de leur amour et de leur zèle, ou bien, chez les faux pasteurs, l'apathie des uns et l'hostilité des autres, etc., Eudes, en conformité avec sa culture religieuse, et conscient de compter parmi les acteurs impliqués dans le programme missionnaire en cours, remonte en pensée à la phase initiale du schéma pathémique, la constitution, qui a déterminé d'avance la prédisposition nécessaire au parcours passionnel à réaliser. Or, destiné à devenir le continuateur de la mission de Jésus, tout pasteur doit être en état d'éprouver les mêmes émotions que son exemplaire, en particulier celles qui découlent des trois passions qui l'ont caractérisé – dont je rappelle pour mémoire la chaîne passionnelle –: l'amour, suivi en aval par la miséricorde, elle-même située en amont du zèle. Comme l'amour ne connaît pas de mesure, l'étendue de la miséricorde et celle du zèle qu'elle suscite peuvent être aussi sans limites, ce qui permet au discours eudésien de moraliser positivement «l'esprit du martyr», voire le martyr. Dans ce cas, la force émotionnelle et son retentissement sont calibrées en fonction du modèle pastoral déterminé par Jésus lui-même, compte tenu des nécessités de sa mission. Il ne s'ensuit pas que le parcours des trois passions mentionnées soit assimilable à une cavalcade débridée. Il

16. *Ibid.*

existe bel et bien pour chacune d'elles un « juste milieu » moral, plus ou moins extensible, socialement accepté. Déborder la borne supérieure de la tensivité permise produit un excès éthiquement condamnable, outrepasser sa borne inférieure crée une insuffisance tout autant inadmissible.

Ces prémisses servent à légitimer tout le discours tenu par Eudes sur l'état et l'action passionnels des pasteurs. Dans ce contexte, le parcours tracé par l'amour, la miséricorde et le zèle peut être qualifié de « pastoral », eu égard à son orientation altruiste et socialisée. Il est moralisé positivement du fait que les passions suscitées sont mises par les sujets narratifs de la mission ecclésiale au service des rôles qu'ils y tiennent: elles assument, pour les promouvoir, les mêmes systèmes de valeurs établis, elles se soumettent au contrôle de la compétence cognitive des actants narratifs et les stimulent dans leur rôle de sujets opérateurs chargés des transformations profitables à la mission. Il est possible de le démontrer en prenant à témoin l'exercice pastoral du zèle qui, dans le discours eudésien, requiert la présence active, concomitante, de l'amour et de la miséricorde.

En définissant le zèle comme une « vive ardeur à servir une personne ou une cause à laquelle on est sincèrement dévoué », la lexicographie ne fournit d'instructions ni sur son orientation ni sur son dosage ni sur son mode d'emploi. Même quand le discours eudésien habille le zèle de livrées socioculturelles, il ne lui reconnaît aucun rôle dans la formation des systèmes fondamentaux de la mission ecclésiale (ceux de la possession, de l'association et de l'inclusion), cette opération étant réservée aux actants situés sur la dimension narrative. Il en est de même de la détermination des objets de valeur constituant l'enjeu de la mission ecclésiale, la gloire de Dieu et le salut de l'homme. Ce qui ne signifie pas que le zèle, évoluant sur la dimension pathémique, soit indifférent ou étranger à ces valeurs, d'autant plus qu'elles se présentent à lui, avec l'autorité de la logique déontique, comme objets d'un *devoir faire*. Le fait que le zèle les prenne en charge pour en hâter la réalisation lui vaut déjà d'être moralisé positivement. Toute canalisation du zèle vers des pôles attractifs contraires est condamnée pour cause de préjudice à la mission ecclésiale: « Oh! que nous sommes coupables,

s'écrie Eudes, [...] si, au lieu de chercher la seule gloire de notre Maître et le salut des âmes, nous courons après la gloire du monde et après nos intérêts particuliers¹⁷».

Mis en contact avec la compétence cognitive des pasteurs, le zèle a aussi besoin, pour recevoir une moralisation positive, d'être discipliné par la modalité du *savoir* qui lui indique sa direction. Le *savoir* révélé, dérivé du *croire* (dénommé *foi* dans le vocabulaire religieux), «est une communication, et comme une extension de la lumière et science divine qui a été infuse dans l'âme de Jésus au moment de son Incarnation¹⁸». Suivant la logique des forces, cette «science de Dieu» a pour fonction de présider à l'orientation et à la conduite des passions mises au service de la mission ecclésiale. Le contrôle, que le savoir révélé assure, s'impose d'autant plus impérieusement que la passion est aveugle et véhémence, de la même manière qu'un voilier lancé en plein vent ne se dirige pas sans pilote ni boussole. «Oh! que nous sommes coupables, ajoute Eudes, [...] si, au lieu de conduire notre vie selon les divines maximes de l'Évangile, nous nous conformons aux maximes damnables du siècle corrompu¹⁹».

Par ailleurs, une hypertension chez le pasteur de sa vive ardeur à servir est dénoncée comme un excès nuisible à la mission ecclésiale. Elle a souvent pour cause la surestimation du *pouvoir faire* du sujet. Nourrice de son ambition, elle lui fait accroire qu'il est l'auteur des succès remportés. Est-il désordonné, le zèle contamine tous les circonstances: le temps choisi est intempestif, le champ d'exercice est hors piste, les acteurs retenus deviennent des complices. Le discours eudésien, pour qui le pasteur est un sujet opérateur associé à Jésus, dépendant de lui pour le succès de son opération, condamne la conduite déviante du pasteur ambitieux. À l'opposé, s'il y a hypotension dans l'ardeur apportée au service pastoral, le discours eudésien la déplore tout autant, car une insuffisance de vitalité, manifestée par la tiédeur, la négligence

17. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 18-19.

18. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 168.

19. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 18-19. Pascal a résumé les rapports possibles entre la science et le zèle: «Zèle, lumière. Quatre sortes de personnes: zèle sans science; science sans zèle; ni science ni zèle; et zèle et science.» Jacques Chevalier, *Pensées de Pascal*, [Paris], Éditions contemporaines, Boivin et C^{ie}, [1949], p. 526.

et le laisser-aller, ralentit ou fait stagner le mouvement de la mission de l'Église. La conduite préconisée par Eudes comme éthiquement acceptable est de se consacrer au travail comme si on n'attendait rien de la part de Dieu et en même temps s'y adonner en attendant tout de sa seule miséricorde²⁰.

Finalement, pour moraliser positivement le zèle sacerdotal, Eudes évoque l'exemple des pasteurs, prêtres et lévites entrés dans l'Église triomphante: «Oh! qui pourrait [...] exprimer le soin, la vigilance et le zèle avec lequel vous avez travaillé pour son établissement [celui de l'Église], pour son accroissement et pour sa sanctification²¹?». L'auteur prend aussi à témoin les prêtres, anciens ou contemporains, de l'Église militante: «Voyez le zèle dévorant, le soin vigilant et l'affection très grande qu'ils ont eue pour la sanctification et amplification de l'Église²²». Dans ces citations, Eudes distingue les deux pôles de l'accomplissement de la mission de Jésus, continuée dans et par son Église: d'une part, l'intensité pastorale, par laquelle le zèle ministériel sert à sanctifier les chrétiens, en les faisant participer le plus possible aux états et aux mystères de Jésus et, d'autre part, l'expansion missionnaire, qui étend l'intérêt apostolique à toutes les âmes.

20. Voir Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 242.

21. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *Le Mémorial de la vie ecclésiastique*, p. 4; voir aussi p. 41-42.

22. Jean Eudes, *O. C.*, t. III, *op. cit.*, p. 221.

CONCLUSION

DES SCHÉMAS INTÉGRATEUR ET INTÉGRÉ

1. Les deux étapes de la mission de Jésus, l'historique et la mystique, s'enchaînent avec une logique narrative rigoureuse: la seconde continue et accomplit la première. Désireux de poursuivre sur terre la glorification de son Père et son œuvre universelle de salut, Jésus s'est doté d'un nouveau mode de présence, qu'exprime la métaphore paulinienne: Jésus est la tête invisible d'une Église visible, faisant mystiquement corps avec lui. C'est à décrire le parcours évolutif de ce composé inédit que s'est employée la Deuxième Partie de la présente monographie sémiotique. Au début du parcours, le nouveau *sujet* complexe est apparu *potentialisé*, c'est-à-dire pourvu de la possibilité d'exister. Une homologie, chère au bérullisme, s'esquisse: le rapport exemplaire du Fils de Dieu à son humanité, en attente d'une imitation, préfigure celui de Jésus à son Église. L'Incarnation est en effet «un modèle et prototype de tous les mystères suivants²³». Comme la structure du corps mystique hiérarchise ses membres, les uns chargés d'enseigner, de former, de diriger et de servir, les autres ayant droit d'être enseignés, formés, sanctifiés et servis, il a fallu, pour obtenir une description adéquate, suivre en immanence le fil conducteur de deux schémas distincts: un schéma intégrateur, régissant le parcours narratif des pasteurs et, greffé sur lui, un schéma intégré, dont le point d'insertion se trouve à la phase de performance des pasteurs, là où se réalisent, sous leur égide, la transformation des états chez les fidèles.

1.1 La solidité du schéma narratif des pasteurs tient à sa relation hypotaxique avec celui de Jésus; il en dépend directement et totalement. Les pasteurs sont d'abord institués *sujets virtualisés* lors de l'établissement d'un contrat presbytéral, dont les valeurs en jeu sont identiques à celles que vise toujours Jésus, la gloire de Dieu et le salut du monde. Ils deviennent *sujets actualisés*, quand ils reçoivent de Jésus, par l'entremise de ses délégués autorisés, les compétences modales actualisantes, celles du savoir et du pouvoir, nécessaires à l'exercice de leur ministère pastoral. Ils parviennent au statut de *sujets réalisés* quand ils s'emploient à former

23. Pierre de Bérulle, O. C., t. 6, *Courts Traités. L'Eucharistie*, p. 329.

Jésus dans le cœur des chrétiens, concourant de la sorte à ce qu'il soit *tout en tous*. Des conséquences pastorales se produisent. Elles se résument dans des mots utilisés par Eudes: l'intensité de la vie de Jésus augmente dans les membres de son Église par leur «sanctification», et «l'amplification» de cette Église se mesure à l'accroissement numérique de ses membres.

1.2 À la phase de la performance, l'activité des pasteurs est si intense et si étendue qu'il faille, pour en découvrir la logique narrative et pathémique, reconstituer la syntaxe organisatrice sous-jacente, c'est-à-dire le schéma capable d'explicitier les réalisations pastorales effectuées dans le milieu chrétien. Ce schéma intégré, emboîté dans le premier, est inauguré par le contrat baptismal, qui fait de celui qui le contracte un *sujet virtualisé*, c'est-à-dire placé au seuil d'un programme de perfection à réaliser. Le nouveau chrétien passe au stade de *sujet actualisé*, lorsqu'il acquiert ou cultive des dispositions, autrement appelées *vertus*, renforcées par des sacrements, spécialement ceux de la pénitence et de l'eucharistie. Au stade suivant, le baptisé devient *sujet réalisé*: dans le style eudésien, est déclaré chrétien en acte celui qui continue «les états et les mystères de Jésus». La description sémiotique a montré qu'un tel discours sur la vie chrétienne est suspendu à cette définition fonctionnelle, directement déduite du message énonçant la continuité de la mission de Jésus dans et par son Église. Si la première création centrait tout sur Dieu créateur, la nouvelle création recentre l'univers sur Jésus, le Fils de Dieu, désormais déclaré *être tout*. Le contenu de ce pronom indéfini, Eudes l'a soigneusement détaillé. D'abord le processus d'*actorialisation* (la mise en forme et en place des personnages) montre que les membres de la hiérarchie universelle ne sont pas isolés, mais directement mis en rapport avec le Verbe incarné. De là les syntagmes favoris de l'auteur: «le Père de Jésus», «l'Esprit de Jésus», «la mère de Jésus», «les anges de Jésus», «les saints et les saintes de Jésus», etc. Par suite, la *temporalisation* du discours eudésien sur la vie chrétienne ne dispose que d'un temps sacralisé par la vie terrestre de Jésus²⁴; les effets de ses mystères perdurent, et leur actualité les rend utilisables par tous et chacun, en tout temps. Dans cette optique de la valeur religieuse du temps, Eudes tient compte

24. «O Roi des siècles et des temps, ô le bien-aimé de mon âme, [vous] avez acheté au prix de votre sang tous les moments de mon temps et de ma vie [...]» Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 391.

du continuum de la temporalité en faisant état de tous les instants, qu'ils soient passés, présents ou futurs. Il le fait expressément remarquer dans son *Royaume de Jésus* en découpant le contenu du livre, non pas avec des divisions formelles, mais avec des titres afficheurs de temporalité (des agendas qui organisent le plein emploi du temps): les moments de la vie quotidienne, les années, les mois, les semaines, les jours, le commencement et la fin de la vie. Enfin, toujours au niveau discursif, les lexèmes figuratifs de la *spatialisation* couvrent la propriété universelle de Jésus et localisent, dans ce vaste espace, le lieu de prédilection que désire occuper Jésus, le cœur de l'homme. La mission ecclésiale demeure donc toujours gouvernée par une seule intentionnalité: que Jésus soit *tout en tous et en toutes choses*.

2. Les procédures d'analyse ont abouti à une découverte féconde. Chacun des schémas narratifs, descriptifs des parcours suivis par les pasteurs et les chrétiens, est sous-tendu, comme celui de Jésus, par trois systèmes fondamentaux hiérarchisés. Celui de la possession établit une relation de dépendance entre un sujet possesseur et un objet possédé; c'est l'état d'appartenance (*être à*) qui impose au serviteur le renoncement à soi-même, une obéissance absolue envers son maître, voire un dévouement dont la générosité ne refuse pas le martyre. Ce premier type de relation est resserrée par un système d'association qui rapproche étroitement l'un de l'autre, par une commune intentionnalité, un sujet associant et un sujet associé; c'est l'état d'alliance (*être avec*) dynamisé par la coopération des sujets et le partage des responsabilités. Enfin cette dernière forme de jonction s'approfondit dans un système d'inclusion; c'est l'état d'englobement (*être dans*) où le sujet aimant est englobé par son objet aimé, avec le vif désir d'une réciprocité de l'amour pour atteindre à l'identification mystique.

2.1 Le rapport interne établi entre les deux schémas, l'intégrateur et l'intégré, retient également l'attention. Bien que les trois catégories sémantiques, *possession*, *association* et *inclusion*, ainsi que leurs articulations, soient communes aux parcours suivis par les pasteurs et par les chrétiens, elles n'occupent pas les mêmes phases lors de leur cheminement narratif respectif. Dans une succession de fonctions, on le sait, l'ordre des places est déterminé par la logique des présuppositions. Or le programme de la vie presbytérale a priorité logique sur celui de la vie

chrétienne, ainsi que la présence du destinataire est requise avant le don qu'il fera à un destinataire. Cependant, si on considère la chronologie des événements, la formation chrétienne des futurs prêtres est antérieure à leur formation presbytérale, de la même manière qu'on ne devient destinataire qu'après avoir été d'abord dans la condition de destinataire. Pour donner, il faut avoir reçu. Il importe de préciser davantage ce point de vue. L'enjeu de la performance chrétienne, c'est l'union personnelle de l'homme avec Jésus, et les catégories sémantiques, *possession, association et inclusion*, représentent la voie progressive orientée vers cette réalisation. Or la quête de *l'objet de valeur*, autrement appelé « sainteté », est inhérente au contrat baptismal et à cet égard elle s'impose à tous les baptisés, quels qu'ils soient, pape, évêques, prêtres, moniales, religieux, laïcs²⁵. Dans le cas du candidat à la prêtrise, l'état de sainteté auquel il accède par sa performance chrétienne devient *un objet modal*, c'est-à-dire une qualification constitutive d'une nouvelle compétence, celle qui dispose au contrat presbytéral. Il lui faut cette compétence comme condition préalable et nécessaire à son accession à l'état clérical et aux éventuelles réalisations de sa performance ministérielle. D'ores et déjà la préoccupation du prêtre n'est plus la quête de son salut personnel, mais la recherche interminable du salut des autres²⁶.

2.2 Dans la description de l'étape mystique de la mission de Jésus, l'isotopie, obtenue par la récurrence des figures sémiques ou des classèmes (= sèmes contextuels), assure au discours son homogénéité. Ce caractère d'uniformité est dû en grande partie aux rapports stables que les énoncés entretiennent avec deux figures lexicales polaires, complémentaires, le corps mystique et le cœur mystique. Chacune porte une charge sémantique distincte et témoigne d'une évolution sémantique observable entre, d'une part, le *Royaume de Jésus*, un ouvrage de 1637 illustré avec l'image du corps mystique, et, d'autre part, des œuvres parues en 1648, 1672 et 1680, centrés sur le cœur de Marie et celui de Jésus. L'image biblique du corps, cueillie chez saint Paul et toujours promue et entretenue dans l'œuvre eudésienne, prend en charge le thème abstrait de la contiguïté (sous forme d'alliance) et ouvre, par sa distinction initiale de la tête

25. Voir Jean Eudes, O. C., t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, p. 167; 441.

26. Jean Eudes, O. C., t. IV, *Le Bon Confesseur*, p. 165-167.

(le Christ) et des membres (l'Église), des parcours de lexèmes figuratifs qui illustrent, soit sa structure hiérarchique, soit la complémentarité, la connexion et la solidarité des constituants de cette nouvelle totalité, soit l'intensité et l'étendue de leurs communications vitales. De son côté, l'image biblique du cœur, adaptée par inculturation au discours eudésien au XVII^e siècle, concrétise le thème abstrait de l'intériorité et rend sensible, par des parcours figuratifs qui explorent la trilogie des cœurs corporel, spirituel et divin, les différentes sources graduées de la vie et de l'amour, les échelons de l'intimité pathémique menant à l'identification mystique.

La question se pose de savoir laquelle des deux figures lexicales, *corps* ou *cœur*, est apte à représenter symboliquement les structures profondes de l'univers eudésien. Si on admet que la structure fondamentale de l'œuvre capitale eudésienne, le *Royaume de Jésus*, est principalement celle de l'inclusion²⁷, une catégorie sémantique articulée par les sèmes *englobant* et *englobé*, et si par ailleurs, au niveau discursif, l'unité lexicale *cœur* revêt, selon les contextes, tantôt le sème nucléaire *englobant*, tantôt le sème nucléaire *englobé*, il en résulte une superposition de deux modèles d'inclusion sémantiquement apparentés: le lexème *cœur*, qui revêt le modèle de surface, accède alors au statut de symbole du modèle fondamental. De plus, la figure lexicale *cœur* a l'avantage de désigner une partie centrale du corps de Marie ou de Jésus, et de pointer, en le dénommant, l'objet entier d'une dévotion, liturgique ou individuelle, tandis que le lexème *corps*, dans le syntagme *corps mystique*, n'est qu'une métaphore didactique pour illustrer l'union de Jésus avec son Église. Sous cette forme, la figure lexicale *corps* est réfractaire à toute transposition dans une autre forme sémiotique, tels le dessin, la gravure, la peinture, la sculpture. En revanche, la figure *cœur* se retrouve dans les arts plastiques, à travers les cultures les plus vastes et les plus variées, pour symboliser, outre une intimité profonde, l'amour qui l'engendre²⁸. Il devient clair que l'isotopie d'un discours centré sur le thème de l'intériorité est soutenue et renforcée par les longs propos tenus sur l'amour, étant admis que seule cette passion est capable d'intérioriser le sujet aimant dans

27. Tel que déjà démontré, la catégorie sémantique *inclusion* présuppose logiquement les catégories *possession* et *association*.

28. L'iconographie eudésienne participe à l'illustration plastique du cœur.

l'objet aimé et, s'il y a réciprocité d'amour, de produire l'identification mystique. Une telle représentation a pour corollaire, dans le discours sur le devenir chrétien, d'accorder à l'amour la primauté sur la connaissance²⁹ et de faire contrepoids à l'austérité et au pessimisme latent de l'anthropologie bérullienne.

[...] nous ne pouvons pas en cette vie mortelle connaître Dieu autant que nous voulons. Et nous pouvons l'aimer autant que nous voulons, nous élevant de degré en degré par sa grâce, en son amour. Et du degré de cet amour en terre dépend l'état et le degré de la connaissance que nous aurons éternellement de Dieu au ciel. Car nous connaissons Dieu autant que nous l'aurons aimé et non pas autant que nous l'aurons connu en terre³⁰.

3. Enfin, il convient de dégager un autre trait du style eudésien. Les images du corps et du cœur mystiques rappellent la solidarité qui joint Jésus et le prêtre, Jésus et le chrétien. Elle est telle que, dans le programme de continuation de ses états et de ses mystères, Jésus forme avec chacun, selon son rôle propre, un sujet opérateur syncrétique (les deux acteurs individualisés ne forment qu'un seul actant-sujet). La syntaxe grammaticale reflète cette structure singulière en offrant la possibilité d'attribuer l'action « continuer » soit à l'associé, autorisé à dire à Jésus: « *je continue ta vie en moi* », soit à Jésus, pouvant lui dire, à titre d'acteur influent: « *je continue ma vie en toi* ».

29. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.* p. 384.

30. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Discours IX, p. 347.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de son élaboration, la présente étude reste sujette à un double regard critique, l'un à porter sur la méthodologie appliquée à décoder le sens de la mission continue de Jésus, l'autre, prospectant le devenir du discours du bérullien Eudes sur cette mission, interroge son indice de modernité, c'est-à-dire sa capacité d'intensifier et d'étendre son usage dans les sociétés les plus diverses.

1. Efficacité de la sémiotique appliquée à la mission de Jésus

La quête du sens exige non seulement une rigueur que sanctionnent la qualité et l'importance des résultats obtenus, mais encore une scrutation méthodique de la signification immanente aux textes. Pour satisfaire à ces exigences, la sémiotique augmente la lisibilité du discours, d'une part, en disposant l'*objet textuel* de manière à le rendre correctement saisissable dans sa globalité, d'autre part, en renforçant l'acuité cognitive du *sujet investigateur*.

1.1 La saisie globale de l'objet textuel

La première opération, propre à donner une vue d'ensemble sur la mission continue de Jésus, se trouve facilitée par l'écriture de Jean Eudes, sciemment répétitive pour révéler une thématique obsédante¹. Dans son maître livre, le *Royaume de Jésus*, l'auteur fait savoir que ses pages n'y parlent que de Jésus ou pour lui, et que l'on doit n'y rien voir, n'y rien chercher et n'y rien trouver que lui². Non qu'il s'agisse d'un unique personnage, mais les sphères d'actions où s'animent d'autres acteurs entrent dans son orbite: «Vous êtes mon tout, [ô Jésus]; tout le reste ne m'est plus rien, et je ne veux plus rien regarder ni aimer qu'en vous et pour vous; ou plutôt je ne veux plus rien regarder ni aimer que vous en toutes choses³». Quand l'énonciateur Eudes émet le jugement

-
1. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, Préface, p. 94.
 2. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 566.
 3. Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 389. En centrant son regard non sur lui-même, mais sur Jésus, «l'unique objet de son esprit et de son cœur», Eudes se détourne de la préciosité des salons littéraires de son siècle. Ni énigmes indéchiffrables, dont seul le précieux

de valeur que Jésus est *tout* pour *tous*, l'énonciataire s'attend à ce qu'il lui détaille les composantes de ce *tout*, qu'il lui en fasse l'assemblage par une sommation d'énoncés centrés sur ce point focal. Si de ce corpus imposant de messages Jésus émerge comme l'acteur principal autour duquel gravitent les autres personnages de la mission et à partir duquel ils se définissent et se hiérarchisent, ce ne peut être que par la mise en évidence de la supériorité inégalable de ses qualifications et de ses fonctions. De là la formation d'une isotopie actorielle (la somme des attributions qualificatives et fonctionnelles définit le sujet), surdéterminée par le sème proprioceptif *euphorie*: puisque Jésus est *tout*, l'intégralité des valeurs positives, jugées fascinantes et estimables, se trouvent en lui. Hors de lui, corrélativement, c'est l'aliénation dysphorique. Ces mêmes isotopies antithétiques, quelle que soit la variété des sujets traités par Eudes, traversent les douze tomes de ses *Œuvres complètes*.

1.2 *Le renforcement de la capacité cognitive du sujet investigateur*

Comme autre moyen d'augmenter la lisibilité des textes, la sémiotique offre de renforcer la puissance cognitive de l'analyste aux prises avec le décryptage du sens et les procédures d'une description proprement sémiotique. Pour décrire la mission continue de Jésus, j'avais à ma disposition la théorie du parcours génératif de la signification⁴, c'est-à-dire un savoir sur la marche à suivre pour reconnaître les différents investissements de sens, successifs et progressifs, concourant à la réalisation du texte. Se laisser guider par cette théorie conduit à dégager du discours eudésien un modèle de structuration, appelé *bérullisme*, qu'on retrouve avec des tonalités inégales et des inflexions variées dans les discours des oratoriens, des sulpiciens, des lazaristes, des montfortains, des spiritains, et chez les nombreuses congrégations masculines ou féminines plus ou moins appuyées sur ce substrat spirituel.

a la clé, ni jeux de mots gratuits ni parades de luxe, amoureuses ou intellectuelles, dans lesquels se mire le précieux, applaudi par des admirateurs sensibles aux effets de sens connotatifs: finesse, ingéniosité, surprise. La communication de la parole de Dieu n'est jamais pour Eudes «une danse devant le miroir».

4. Voir A. J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, à l'entrée **Génératif (parcours ~)**.

Le bérullisme

Le fonds commun constitutif du bérullisme, la sémiotique ne le définit pas en produisant une liste de marques simplement juxtaposées, éparses comme des matériaux de construction en attente d'assemblage, mais comme un système en fonctionnement ou plutôt comme un système de systèmes en gradation ascendante, dont les éléments agencés forment un tout cohérent de signification. La synthèse proposée ci-après obéit à la logique des présuppositions; on ne saurait donc la réduire à une chronologie d'événements, encore moins en isoler les parties par des cloisons étanches.

Le bérullisme promeut la mission continue de Jésus en ciblant trois types de valeurs religieuses fondamentales, hiérarchiquement disposées: les valeurs de possession, celles d'association, celles d'inclusion.

Le modèle constitutionnel de la possession régit les relations ultérieures d'un sujet possesseur avec un objet possédé. La piété bérullienne est attentive à ce modèle inhérent non seulement à la première création, rendant Dieu le Père possesseur de tous les droits sur l'univers, mais aussi à sa seconde création où, pour sauver l'homme déchu par sa faute, il envoie sur terre son propre Fils entre les mains duquel *il remet* l'univers recréé. Dans l'optique du bérullisme, l'asservissement de l'humanité créée de Jésus à sa divinité incréée, dès le premier instant de son incarnation, fournit à l'homme le modèle des rapports à entretenir avec Dieu. L'homme doit reconnaître par une adoration amoureuse les grandeurs infinies de ses possesseurs divins, les adorer et les glorifier, et, corrélativement, accepter avec humilité sa dépendance absolue par rapport au Père et à son Fils Jésus, ce qui entraîne de les servir avec zèle et de se donner à eux avec une générosité qui ne refuserait pas le martyre.

Le modèle constitutionnel de l'association sous-tend des relations plus étroites que les précédentes. Une distance énorme peut en effet subsister entre un sujet possesseur et un objet possédé, tandis que, dans une situation d'association, la contiguïté joint l'un à l'autre les sujets associés. La piété bérullienne porte sa prédilection sur l'incarnation du Fils de Dieu, alliant dans sa personne la nature humaine à sa nature divine et réalisant de cette manière le prototype de la relation d'association. Celle-ci se répète analogiquement dans la contiguïté de Jésus avec «son corps

mystique», qui est l'Église. Ce contact par alliance se manifeste dans les contrats baptismal et presbytéral. Ceux-ci exigent tant du chrétien que du pasteur une adhésion à Jésus pour en continuer, dans la mouvance de son Esprit, les états et les actions exemplaires. Le zèle-dévouement, engagé dans les deux grands programmes missionnaires en devenir, la gloire de Dieu et le salut des âmes, doit se déployer, chez le chrétien et le pasteur, à la dimension de leurs responsabilités contractuelles.

Enfin le modèle constitutionnel de l'inclusion préside à l'approfondissement de la relation des sujets associés, dans la mesure où leur proximité évolue, sous la pression de l'amour, vers une intériorisation parfaite du sujet aimant dans l'objet aimé. Le bérullien admire, honore et glorifie dans l'inclusion réciproque de Jésus et de Marie la réalisation de leur identification mystique et il s'emploie à refléter en lui-même et, par sa vocation apostolique, à faire vivre dans les autres ce modèle de sainteté. Le moyen d'y parvenir consiste, suivant l'exemple de Marie, à «se vider de soi-même» pour n'être plus, selon l'expression de Bérulle, qu'une «pure capacité de Jésus», remplie de lui, par lui.

Malgré sa longueur, la synthèse précédente du bérullisme obéit au principe de simplicité formulé par Hjelmslev⁵. Ce principe exige qu'on explique le plus grand nombre de développements possible au moyen d'un nombre limité d'éléments. De cette manière, la présente description sémiotique parvient à dégager de l'immense production littéraire des bérulliens son assise permanente, assurée de stabilité.

L'unité du bérullisme

La méthodologie sémiotique a de plus démontré son efficacité par sa manière de mettre en relief l'unité de la mission de Jésus. Le continuum de cette mission apparaît dans les identités retrouvées dans ses deux étapes, l'historique et la mystique: mêmes intentionnalités fixées sur les deux objets de valeur en continuels devenir, la gloire de Dieu et le salut de l'homme, mêmes compétences requises (les modalités virtualisantes du *devoir* et du *vouloir*, les modalités actualisantes du *savoir* et du *pouvoir*), mêmes dispositions, notamment celle du zèle, suscité et

5. Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, p. 80-81.

excité par la miséricorde, elle-même dérivée d'un amour intensif, enfin même performance réalisée, puisque l'Église continue, par ses pasteurs et ses fidèles, les états et les mystères de Jésus. La tension vers l'unité caractérise l'univers des bérulliens, et sa mise en évidence est avantageusement servie par l'incessant recours à la théorie de l'exemplarisme, issue du néoplatonisme des mystiques rhéno-flamands, mais réaménagée par Bérulle. Dans un vif éloge de l'unité, celui-ci affirmait qu'elle «est la première perfection [...] que l'Écriture représente aux fidèles plus fréquemment. Et les Platoniciens, qui sont les plus élevés entre les païens en la connaissance des choses sublimes [...] ne parlent de rien si divinement que de l'unité⁶».

*Autres facteurs de lisibilité:
la cohérence et la cohésion du bérullisme*

La multiplication des opérateurs de lisibilité contribue à rendre efficace la présente description sémiotique. Aux deux déjà présentés (les systèmes de valeurs, définis comme des ensembles de corrélations, et l'unité, gardienne de l'intelligibilité de l'univers du discours) s'ajoute la cohérence interne des textes, vérifiable par l'absence en eux d'énoncés contradictoires et par la convergence des parties formatrices d'un tout unique. À la cohérence se joint l'enregistrement des cohésions (les relations de détermination entre une constante et une variable et les relations d'interdépendance entre deux constantes) par lesquelles sont tenus en contact les éléments textuels, ce qui fait éviter de les assimiler à des constellations (la rencontre de variables autonomes et indépendantes, marquant l'arrêt de l'analyse sémiotique)⁷. Les quatre opérateurs de lisibilité désignés ont le pouvoir de produire ou de faire reconnaître «les relations et les réseaux relationnels qui fondent les objets et les univers sémiotiques⁸». Bérulle tient un pareil langage quand il exalte l'importance de la relation dans la construction de son discours religieux: «Et dans ce monde, cette catégorie de relation est une des

6. Pierre de Bérulle, *O, C.*, t. 7, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Discours III, p.138-139.

7. Voir Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, p. 49-57.

8. A. J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, **s.v. relation.**

plus petites, *tenuissimae entitatis* [la plus mince quant à l'être]; et c'est la catégorie la plus puissante et la plus importante dans le monde de la grâce, qui ne subsiste et ne consiste qu'en relation vers Dieu⁹».

2. Le destin du bérullisme

En prenant comme principal repère le discours eudésien, on est en droit d'affirmer qu'il fut un ferment d'inculturation du bérullisme dans la France du XVII^e siècle. Grâce surtout à ses 117 missions prêchées et aux éditions renouvelées de quelques-uns de ses 20 ouvrages, Eudes fut l'un des meilleurs propagandistes de la spiritualité bérullienne, qu'il diffusa non seulement dans les masses populaires, mais aussi chez les pasteurs chargés de les évangéliser¹⁰. L'histoire en a fortement souligné l'éclatant succès. Qu'il suffise de rappeler les 34 éditions, du vivant de l'auteur, du *Royaume de Jésus*, dont chaque tirage variait de 1000 à 1500 exemplaires. L'ouvrage, observe Louis Cognet, n'eût pas été si souvent réimprimé si sa consommation par les personnes de piété n'avait été considérable¹¹.

L'immédiateté du succès n'est pas de soi un gage de pérennité. Dans la mesure où les textes de Jean Eudes s'adaptent à la vie quotidienne, aux mœurs, à la mentalité de ses destinataires immédiats, ils sont moins facilement reçus par les lecteurs acclimatés à des milieux socio-culturels différents. À ceux-ci, la manière eudésienne de discourir sur la mission continue de Jésus paraît en partie surannée. Ne résonne-t-elle pas de connotations linguistiques, religieuses, politiques, etc. que la sémiotique diachronique trouve plus ou moins discordantes avec le discours de l'époque présente?

À l'expérience, il faut quand même reconnaître que le lecteur moderne, y compris celui du XXI^e siècle, n'échappe pas aux stratégies énonciatrices de Jean Eudes. En le lisant, il lui arrive souvent de prendre

-
9. Pierre de Bérulle, *O. C.*, t. 4, *Œuvres de piété*, n° 249, p. 198. (La traduction entre crochets est de Michel Dupuis, qui a établi et annoté une grande partie des textes des *Œuvres complètes* de Bérulle, éditées par Oratoire de Jésus-Les Éditions du Cerf.)
 10. Voir André Pioger, *Un orateur de l'École française, saint Jean Eudes (1601-1680)*, p. 1-7.
 11. Voir Louis Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. III, *La Spiritualité moderne*, I. L'essor: 1500-1659, p. 409.

l'énonciateur Eudes pour un contemporain qui en interpelle un autre et qui met tout en œuvre pour que cet autre, son lecteur, se sente être l'énonciataire visé par les énoncés présentés. Eudes – faut-il redire – exploite habilement les procédés courants de la manipulation discursive: la persuasion par séduction, par tentation, par intimidation, par provocation.

Des paragraphes précédents surgit une question plus générale: le passage d'un état synchronique à un autre menace-t-il la survie de la spiritualité bérullienne? La première réponse à donner à cette question d'actualité doit être de réaffirmer les caractères d'authenticité et de permanence des messages proprement invariants du bérullisme. Qu'ils aient été énoncés en France et seize siècles après Jésus Christ ne les rend pas moins conformes à l'Évangile. À preuve, constate Jean Orcibal, l'attrait qu'exerce de nos jours l'œuvre de Bérulle «est d'autant plus grand que la dialectique qui s'y déploie est aussi celle de *la théologie chrétienne la plus proche de ses origines*¹²».

Directement interrogée, la sémiotique répond pour sa part que le discours bérullien sur la mission de Jésus peut prospérer, moyennant deux conditions distinctes, mais non séparables: une *actualisation continue* et une *inculturation adéquate*. La première assure à ce type de discours sa permanence en le maintenant dans le présent; la seconde l'ensemence et l'enracine adroitement dans les milieux culturels les plus divers. Ces deux conditions, l'une, réalisée dans le temps, l'autre, dans l'espace, découlent de l'assertion que Jésus *veut continuer* sur terre ses états et ses mystères et qu'il *peut le faire* par les pasteurs et les autres membres de son Église. À tout moment et dans n'importe quelle aire culturelle.

2.1 *L'actualisation continue de la spiritualité bérullienne*

En tant que système, le bérullisme, par définition, n'a qu'une existence virtuelle. Pour passer à la phase suivante, celle de son actualisation, il lui faut être pris en charge par des acteurs qui le feront fonctionner, l'introduisant ainsi dans le courant de la communication sociale. Cette manière de voir imite la linguistique moderne qui distingue la *langue*, comme système, et la *parole*, qui en est l'actualisation. Un système

12. Jean Orcibal, *Le Cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1965, p. 150. (C'est moi qui souligne.)

linguistique reste vivant aussi longtemps que des usagers le maintiennent en acte. En le manifestant. Une langue morte, l'étrusque par exemple, est celle qui a perdu la parole!

Plusieurs manifestations discursives concourent à l'actualisation du système bérullien, considéré comme fonds commun. Chacune l'exprime dans son propre style, quel qu'il soit, oratorien, sulphicien, eudiste, lazariste, montfortain, spiritain, etc. Les variantes originales qui les particularisent sont acceptables, pourvu qu'elles respectent «l'identité et la constance du système¹³». Cette situation, couramment observée en sociolinguistique, est comparable à l'état de la langue française: en tant que système, elle admet d'être actualisée dans des variétés représentées par les français parlés en France, en Belgique wallonne, en Suisse romande, en Afrique occidentale, au Canada français, etc., sans que les différences qu'ils produisent n'altèrent le système linguistique qui les sous-tend. La même distinction, Ferdinand de Saussure, l'initiateur de la linguistique moderne, la concrétisait par le jeu d'échecs: les règles du jeu restent inchangées si l'on modifie la grandeur de l'échiquier ou la grosseur des pièces, ou bien si on remplace des pièces en ébène par d'autres sculptées dans l'ivoire ou le granit; par contre, le système serait chambardé par le changement de la valeur identitaire des pièces en présence ou par l'altération de leurs fonctions respectives.

Le bérullisme jouit de la stabilité inhérente au système, ce qui ne signifie pas qu'il soit inerte. Aucun système «n'épuise sa combinatoire théorique, [chacun] laisse une marge de liberté plus que suffisante aux manifestations ultérieures de l'histoire¹⁴». Le bérullisme non plus n'a pas actualisé d'un seul coup toutes ses virtualités. En voici au moins un exemple. Tout bérullien admet l'existence du sacerdoce baptismal, commun à tous les baptisés. Cependant, comme en témoigne l'histoire des mouvements d'apostolat, collectifs et organisés, dits d'action catholique, il aura fallu attendre le XX^e siècle pour mieux voir se dégager le lien sémantique qui noue le sacerdoce baptismal et la mission proprement dite des laïcs au sein de l'Église. Eux aussi, insiste le discours ecclésial

13. Voir Louis Hjelmslev, *Le langage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1966, p. 61.

14. A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, p. 110.

contemporain¹⁵, sont «appelés et envoyés», c'est-à-dire missionnaires. L'unicité de la mission de Jésus étant compatible avec une répartition hiérarchisée de fonctions, le rôle des laïcs consiste avant tout à témoigner de la sainteté du Christ et de son zèle pour la gloire de son Père et le salut de tout homme. Il est donc conforme à la logique bérullienne d'appeler «mission» le mandat donné aux baptisés de collaborer au succès de la mission de Jésus. Ils le font dans leur vie personnelle et familiale, dans leur groupe social ou leur milieu professionnel, quand ils y actualisent «les états et les mystères de Jésus», qu'ils participent à son sacrifice eucharistique¹⁶, reçoivent ses sacrements, se dévouent dans des œuvres apostoliques ou caritatives. D'où la formation d'une nouvelle homologie: de même que le sacerdoce presbytéral investit les pasteurs du pouvoir ministériel de conduire et de former le peuple de Dieu, d'en pardonner les péchés, de tenir le rôle du Christ lors du sacrifice eucharistique qu'ils offrent à Dieu au nom de tous, de même le sacerdoce baptismal confère aux fidèles le pouvoir d'exercer les fonctions de la vie chrétienne. Cette homologation a l'avantage de situer correctement les sacerdoce presbytéral et baptismal au niveau des compétences modales du *pouvoir être* et du *pouvoir faire*, tout en maintenant entre les deux formes sacerdotales une différence catégorique, non réductible à une simple relation de gradation¹⁷.

Un point, menacé d'oubli, mérite d'être pris en considération. Le discours bérullien ne saurait continuer d'exercer pleinement son influence si des sujets ne prenaient en compte l'intégralité de son univers sémantique. Car la fidélité de la lecture d'œuvres anciennes suppose que les lecteurs modernes entendent résonner les vocables avec les significations que leur donnaient les auteurs eux-mêmes. À cause de la relativité culturelle des effets de sens, les usagers actuels

15. Voir Concile œcuménique Vatican II, Décret sur l'apostolat des laïcs «*Apostolicam actuositatem*», n^{os} 2-3; 20. Voir aussi, entre autres documents, Jean-Paul II, *La mission du Christ rédempteur*, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n^o 71.

16. Déjà, dans le *Royaume de Jésus*, Eudes affirmait qu'en vertu du sacerdoce baptismal les chrétiens «ont droit non seulement d'assister au saint sacrifice de la Messe, mais aussi de faire avec le prêtre ce qu'il fait, c'est-à-dire d'offrir avec lui et avec Jésus-Christ même le sacrifice qui est offert à Dieu sur l'autel». Jean Eudes, *O. C.*, t. I, *op. cit.*, p. 460.

17. Voir Concile œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église «*Lumen gentium*», n^o 10.

des textes bérulliens risquent de délester plusieurs signifiants de leur charge sémantique et de leur substituer des faux sens ou des signifiés appauvris. Déperdition de sens par anachronisme! À moins d'acquérir des connaissances en lexicographie diachronique – que fournissent les glossaires, les dictionnaires spécialisés ou les analyses lexicales –, il est difficile d'évaluer correctement la teneur sémantique de plusieurs mots clés du vocabulaire bérullien, tels que *adhérence*, *affection*, *cœur*, *dévotion*, *disposition*, *esprit*, *état*, *honorer*, *miséricorde*, *mystère*, *regard*, *zèle*, etc. Ces vocables possèdent des acceptions particulières qu'entretiennent et répercutent les liturgies et les prières propres aux communautés fidèles au bérullisme. Les actualiser est aussi légitime que l'est dans la francophonie la perpétuation de vocables territoriaux *de bon aloi*, appelés québécismes au Québec, belgicisms en Belgique, africanismes en Afrique, helvétismes en Suisse, acadianismes en Acadie, etc.¹⁸.

2.2 *L'inculturation du bérullisme*

Le bérullisme est sous tension dans deux directions opposées. Lors d'un appel pastoral invitant à un retour aux sources¹⁹, les sociétés issues des grands bérulliens ont été pressées – à l'égal des autres congrégations religieuses – de se rénover en s'alimentant à même les textes de leurs fondateurs. Ce nécessaire mouvement d'actualisation, garant de fidélité aux origines, ne suffit pas. En raison de leur orientation apostolique, les sociétés héritières de la spiritualité bérullienne ont mission de propager chez les chrétiens de milieux culturellement différents le legs spirituel reçu. Actualiser le bérullisme signifie, cette fois, faire œuvre d'inculturation. Il s'agit d'insérer dans une culture déterminée le système des valeurs bérulliennes, de telle manière que le nouvel apport de sens, une fois dégagée de l'enveloppe culturelle qui a servi à le porter et à le véhiculer, puisse se manifester dans les formes culturelles de la société d'accueil. Par où l'on voit que le bérullisme ne se présente jamais, dans un milieu particulier, à l'état pur ou, pour ainsi dire, dans un état de nudité totale,

18. Sur cet aspect particulier de la question, voir mon étude intitulée «La sociosémiotique et le français parlé au Québec» dans *Beau Sauvage et autres contes de la Mauricie*, p. 233-275.

19. Voir Vatican II, Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse «*Perfectae caritatis*», n° 2.

mais toujours habillé de livrées culturelles socialement ajustées. De là l'importance de décanter le discours de la spiritualité bérullienne par le tri de ses invariants (= ses constantes) et de ses variantes. Les premiers – on l'a vu plus haut – sont des énoncés stables à l'abri des fluctuations socioculturelles, à telle enseigne que sont insérables dans n'importe quelle culture, entre autres affirmations, celle des droits de possession de Dieu sur la première création, de Jésus sur la seconde, celle de l'alliance du Christ avec son Église ou celle de l'identification mystique de Jésus et de Marie par l'amour. Quant aux variantes observées à la surface de ce type de discours religieux, elles fournissent aux invariants le contexte socioculturel nécessaire à leur manifestation. En bref, inculturer le bérullisme, c'est le faire entrer de plain-pied dans un contexte social défini. «Il importe beaucoup, recommandait François de Sales, de regarder en quel âge on écrit²⁰».

J'éclaire cette démarche d'inculturation par un exemple. Le thème bérullien de la grandeur de Jésus suit le parcours évolutif de la suprématie spirituelle: *établissement* ⇒ *expansion* ⇒ *complétude*. Or les contingences de l'histoire firent de Jean Eudes le sujet de monarques (Louis XIII, Louis XIV) munis d'une autorité que le XVII^e siècle finit par croire de droit divin. Le prédicateur normand trouva donc sur place et à sa portée le vocabulaire descriptif du régime monarchique pour construire une forte analogie entre la primauté universelle de Jésus et le prestige du roi de France, l'étendue terrestre de son royaume, la qualité de sa royauté, son empire sur les territoires possédés, l'exercice de son règne, etc. (Par ces résonances politiques – en accord avec plusieurs autres déjà entendues – le discours sur le bérullisme a produit, dès ses origines, la connotation socio-religieuse /FRANÇAIS/.) Bien adaptée à la mentalité du siècle classique, l'analogie en question demeure pourtant peu ou prou maniable par les bérulliens modernes français, africains, vénézuéliens, colombiens, canadiens, états-uniens, etc. à l'œuvre sous l'emprise d'autres formes de structure sociale. Dans leurs pays respectifs, les messages fondamentaux du bérullisme doivent alors se revêtir de métaphores et de symboles puisés dans les imaginaires nationaux, s'enrichir des originalités offertes

20. Saint François de Sales, *Œuvres*, Préface du *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1969, p. 339.

par l'usage de différents systèmes linguistiques, s'employer à christianiser les mœurs, les coutumes, les traditions ethniques, s'étoffer avec l'apport moderne des sciences du langage. En tout cas, les pasteurs concernés, à l'imitation de Paul s'adressant aux Colossiens, ont à faire valoir la prééminence du Christ autrement qu'avec les seules configurations lexicales formées de substantifs tels que *roi*, *majesté*, *monarque*, *seigneur*, *souverain*, *cour*, *couronne*, *sceptre*, *trône*, *palais royal*, *royaume*, *règne*, *noblesse*, *hommage*, etc., auxquels s'agglutinent des épithètes, des verbes et des locutions de même classe²¹. Étant donné que les lexèmes – ainsi qu'en témoigne la sémantique diachronique – *ne sont pas le produit de la structure, mais de l'histoire*, toute migration du système bérullien vers d'autres cultures aura pour effet d'ouvrir des voies d'accès à la diversité de son expression.

Reste à savoir – seule une étude de terrain le révélerait, et les sites d'observation ne manquent pas – comment les bérulliens incorporés dans diverses sociétés de vie apostolique et disséminés dans les pays aux cultures les plus diversifiées ont inculqué le discours sur la mission continue de Jésus.

21. Tout en contribuant à une inculturation plus particularisée de la Parole de Dieu, les multiples concrétisations du thème abstrait de la suprématie du Christ n'écartent pas pour autant du discours religieux les figures lexicales évocatrices de la monarchie, car la prière universelle de l'Église en maintient un usage courant, en considération de leur origine biblique ou de leur valeur analogique reconnue. Dans la célébration eucharistique, dans la Liturgie des Heures et dans les rituels sacramentaires, Jésus Christ porte en effet le noble titre de *Seigneur*, doué du *pouvoir royal* de régir le *royaume* de Dieu, etc.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La mission de Jésus, objet de lecture sémiotique	2
Une relecture de l'œuvre écrite de Jean Eudes.....	5
La situation sémiotique. Les missions prêchées, la mission ecclésiale, la mission du Fils de Dieu	6
Un lien bien noué, mission et zèle	8
La lecture sémiotique d'un discours en acte.....	9
Une précaution élémentaire: décanter les éléments de la signification.....	10
La mission continue de Jésus, une lecture guidée par la méthode sémiotique	11
Le discours sur la mission de Jésus: une vue à triple dimension.....	11
La dimension pragmatique de la mission: le récit de l'action	13
La dimension passionnelle de la mission	15
La dimension cognitive du discours eudésien. Une rationalité discursive influente, l'exemplarisme.....	18
Le plan. La série des modes d'existence sémiotiques	26

PREMIÈRE PARTIE JÉSUS EN MISSION CONTINUE L'ÉTAPE HISTORIQUE

Résumé de la Première Partie	30
-------------------------------------------	----

1

**LA PHASE POTENTIALISÉE
DE LA MISSION HISTORIQUE
ET DE LA PASSION DU ZÈLE DE JÉSUS**

L'univers divin	32
La protensivité du sujet, Dieu. La potentialité de missions divines	33
Les rôles potentiels des acteurs des missions divines temporelles	36

2

**LA PHASE VIRTUALISÉE
DE LA MISSION HISTORIQUE
ET DE LA PASSION DU ZÈLE DE JÉSUS**

LE CONTRAT MISSIONNAIRE
LA CONSTITUTION DU SUJET PATHÉMIQUE

La rupture du contrat initial	38
Les constituants immédiats de la mission de Jésus	39
La phase virtualisée du zèle. La constitution.....	42

3

**LA PHASE ACTUALISÉE
DE LA MISSION HISTORIQUE
ET DE LA PASSION DU ZÈLE DE JÉSUS**

LA COMPÉTENCE MODALE
ET LA DISPOSITION PATHÉMIQUE

L'actualisation de la mission historique, l'incarnation du Fils de Dieu	46
Les enjeux suprêmes de la mission de Jésus: la gloire de Dieu et le salut des âmes	49
Comment concilier l'état embryonnaire de Jésus avec son activité missionnaire?	58

Le zèle s'appuie sur un fond de confiance	63
Jésus proclamé «souverain missionnaire»	64
Le parcours pathémique. La phase d'actualisation du zèle	65
Le parcours passionnel du zèle	70
1 ^{er} segment du parcours passionnel du zèle: la disposition «attachement intense»	71
Jésus, l'exemplaire humano-divin du zèle-attachement	76
Le zèle-jalousie. Zones sémantiques du zèle, de la jalousie, de l'envie.....	76
L'influence culturelle de la moralisation sur le lexique.....	79
Éclaircissements sur la proxémique	80
2 ^e segment du parcours passionnel du zèle: la disposition «dévouement»	81
Imminence de la phase réalisée de la mission historique de Jésus.....	84

4

LA PHASE RÉALISÉE DE LA MISSION HISTORIQUE DE JÉSUS ET DE LA PASSION DE SON ZÈLE

PERFORMANCE ET PATHÉMISATION

Performance et pathémisation.....	90
Rôle du zèle-dévouement dans l'accomplissement de la mission historique de Jésus	91
Une étroite similitude avec le zèle exemplaire de Dieu: le zèle-dévouement de Marie	96
Quand «dévotion» signifie «dévouement intense».....	98
Jésus, l'exemplaire de la dévotion-dévouement	99

5

**LA PHASE RÉALISÉE
DE LA MISSION HISTORIQUE DE JÉSUS
ET DE LA PASSION DE SON ZÈLE (suite)**

LES CONSÉQUENCES DE LA PERFORMANCE DE JÉSUS
LES ÉMOTIONS RESSENTIES

Une double lecture du résultat des événements survenus.	
Le choc pathémique: l'émotion	102
La démonstration par l'analyse textuelle	102
Le pathème de l'abaissement. Le parcours figuratif du sujet abaissé	103
Le pathème de l'avilissement. Le parcours figuratif du sujet avili.....	104
Le pathème de l'amour. Les parcours de l'abaissement et de l'avilissement réinterprétés en parcours figuratifs du sujet aimant	106
L'émotion des sujets zélés, Jésus et Marie. Les figures de l'émotion. <i>Cœur</i> , un lexème saturé de sens	110
Jésus, «le premier et souverain martyr» de son Père et «le Roi des martyrs».....	112
Une ultime conséquence: la mort	116

6

**LA PHASE TERMINALE
DE LA MISSION HISTORIQUE DE JÉSUS**

SANCTION DE SA MISSION
MORALISATION DE SON ZÈLE

Les vraies sanctions cognitive et pragmatique. La moralisation.....	118
La sanction cognitive. La conformité des actes de Jésus avec ses obligations contractuelles	124
La moralisation du zèle de Jésus: mesure ou démesure?.....	127
La moralisation du zèle-attachement	128
La moralisation du zèle-dévouement	131

Les microsystèmes fondamentaux

Le microsystème de la possession sous-jacent au discours sur Jésus et sur Marie.....	138
Le microsystème de l'association sous-jacent au discours sur Jésus et sur Marie.....	142
Le microsystème de l'inclusion sous-jacent au discours sur Jésus et sur Marie.....	144

Conclusion partielle

DEUXIÈME PARTIE JÉSUS EN MISSION CONTINUE L'ÉTAPE MYSTIQUE JÉSUS VIVANT DANS ET PAR SON ÉGLISE

Introduction	158
Résumé de la Deuxième Partie	159

1

LE SCHÉMA INTÉGRATEUR LA PHASE POTENTIALISÉE DE L'ÉTAPE MYSTIQUE DE LA MISSION DE JÉSUS

Une mission à continuer et à compléter. Nécessité pour Jésus d'un nouveau mode de présence: le corps mystique	164
Le Christ total, une valeur en continuel devenir	167

2**LE SCHÉMA INTÉGRATEUR****LA PHASE VIRTUALISÉE
DE L'ÉTAPE MYSTIQUE DE LA MISSION DE JÉSUS****LE CONTRAT PRESBYTÉRAL
LA CONSTITUTION PATHÉMIQUE**

La structure ecclésiale est hiérarchique	174
Établissement du contrat presbytéral	175
La phase virtualisée du schéma pathémique: la constitution du sujet passionnel.....	178

3**LE SCHÉMA INTÉGRATEUR****LA PHASE ACTUALISÉE
DE L'ÉTAPE MYSTIQUE DE LA MISSION DE JÉSUS****LA COMPÉTENCE MODALE DES PASTEURS
LA DISPOSITION PATHÉMIQUE**

La continuation de la mission postule l'identité des compétences modales.....	182
La formation du sujet opérateur compétent dans un programme de possession.....	182
La formation du sujet opérateur compétent dans un programme d'association.....	184
La formation du sujet opérateur compétent dans un programme d'inclusion	190
La phase actualisée du parcours pathémique: le zèle comme disposition	192

4**LE SCHÉMA INTÉGRATEUR****LA PHASE RÉALISÉE
DE L'ÉTAPE MYSTIQUE DE LA MISSION DE JÉSUS****LA PERFORMANCE PASTORALE
L'EXERCICE DU ZÈLE**

La pathémisation du zèle pastoral: le dévouement.....	196
La performance pastorale gère un sous-schéma narratif.....	197
4.1	
LE SCHÉMA INTÉGRÉ	
LA POTENTIALISATION DU SUJET HUMAIN CAUTIONNÉE PAR LES DESSEINS DE JÉSUS	200
4.2	
LE SCHÉMA INTÉGRÉ	
LA PHASE DE VIRTUALISATION DU SUJET HUMAIN	
LE CONTRAT BAPTISMAL	202
La structure sémantique du contrat baptismal.....	202
L'acte baptismal reflète plusieurs prototypes.....	203
Le contrat baptismal présente des degrés de proximité avec Dieu..	204
Le contrat baptismal est un contrat d'échange fiduciaire.....	206
Élaboration du discours persuasif.....	207
4.3	
LE SCHÉMA INTÉGRÉ	
LA PHASE D'ACTUALISATION DU SUJET BAPTISÉ	
CONFRONTATION DES FORCES ANTAGONISTES.....	211
La persuasion par provocation. Le conflit des compétences modales de l'homme.....	211
La persuasion par séduction	213

4.4**LE SCHÉMA INTÉGRÉ****LA PHASE DE RÉALISATION DU SUJET BAPTISÉ**

LA PERFORMANCE CHRÉTIENNE	214
La tension vers Jésus. Les degrés de proximité	214
La performance de la jonction par possession	215
La performance de la jonction par association	227
La performance de la jonction par inclusion	236

4.5**LE SCHÉMA INTÉGRÉ****LA PHASE DE RÉALISATION DU SUJET BAPTISÉ (suite)**

LES CONSÉQUENCES DE LA PERFORMANCE DES BAPTISÉS

LES ÉMOTIONS ÉPROUVÉES.....	244
-----------------------------	-----

Conséquences de la possession: le mouvement circulaire des valeurs possédées est complété; le pouvoir de faire plein usage de Jésus et de son cœur.....	244
Conséquence de l'association: «d'autres Jésus sur terre»	246
Conséquence de l'inclusion mystique: la projection idéale de l'unité trinitaire.....	247
Des conséquences aux émotions	248
L'émotion surgit des conséquences de la possession.	248
L'émotion surgit des conséquences de l'association.	252
L'émotion surgit des conséquences de l'inclusion	253

4.6**LE SCHÉMA INTÉGRÉ****LA PHASE TERMINALE**

LA SANCTION DES SUJETS BAPTISÉS

LA MORALISATION DE LEUR CONDUITE	256
Sanction et moralisation.....	256
La sanction cognitive.....	257
La sanction pragmatique	259
La moralisation propre au schéma intégré	261

La valeur éthique de la possession du chrétien par Jésus	263
La valeur éthique de l'association du chrétien avec Jésus	265
La valeur éthique de l'inclusion du chrétien dans Jésus	267

Conclusion du schéma intégré

5

CONTINUATION DU SCHÉMA INTÉGRATEUR LA PHASE RÉALISÉE DE L'ÉTAPE MYSTIQUE DE LA MISSION DE JÉSUS (suite)

LES CONSÉQUENCES DE LA PERFORMANCE PASTORALE L'ÉMOTION DES PASTEURS

Conséquences relatives à la possession: gain acquis au royaume de Jésus. Le zèle pastoral suscite l'émotion	272
Conséquence relative à l'association: d'autres Jésus pasteurs. L'émotion au service du zèle pastoral.....	274
Conséquences relatives à l'inclusion: faire échec aux «antéchrists». L'émotion dans l'amour	277

6

LA PHASE TERMINALE DU SCHÉMA INTÉGRATEUR

LA SANCTION DES PASTEURS AU SERVICE DE LA MISSION DE JÉSUS LA MORALISATION DU ZÈLE PASTORAL

La sanction cognitive	280
La sanction pragmatique	285
La moralisation	286

Conclusion des schémas intégrateur et intégré

CONCLUSION GÉNÉRALE

1. Efficacité de la sémiotique appliquée à la mission de Jésus.....	298
1.1 La saisie globale de l'objet textuel.....	298
1.2 Le renforcement de la capacité cognitive du sujet investigateur	299
Le bérullisme	300
L'unité du bérullisme.....	301
Autres facteurs de lisibilité: la cohérence et la cohésion du bérullisme	302
2. Le destin du bérullisme	303
2.1 L'actualisation continue de la spiritualité bérullienne.....	304
2.2 L'inculturation du bérullisme.....	307

DU MÊME AUTEUR

- La Structure sémantique. Le lexème cœur dans l'œuvre de Jean Eudes*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1976, 370 p. Préface de A. J. Greimas.
- Contes populaires de la Mauricie* (narrés par Béatrice Morin-Guimond, recueillis par Carolle Richard et Yves Boisvert, présentés par Clément Legaré), Montréal, Fides, 1978, 299 p. Collection «Essais et recherches», section lettres.
- La Bête à sept têtes et autres contes de la Mauricie*, suivis d'une étude sur «La sémiotique générative de *Pierre la Fève*, version québécoise du conte type 563», Montréal, Quinze, 1980, 279 p. Collection «Mémoires d'homme». Préface de Jean-Pierre Pichette.
- Pierre la Fève et autres contes de la Mauricie*, suivis d'une étude sur «Le statut sémiotique du motif en ethno littérature», Montréal, Quinze, 1982, 378 p. Collection «Mémoires d'homme». Préface de Jean-Pierre Pichette.
- L'Empire du sacre québécois*. Étude sémiolinguistique d'un intensif populaire, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1984, 276 p. (Co-auteur, André Bougaïeff).
- De Jésus et des femmes* (dir.). Lectures sémiotiques, suivies d'une entrevue avec A. J. Greimas, [Collectif de l'Atelier de sémiotique du texte religieux (ASTER): Adèle Chené, Pierrette Daviau, Marcel Dumais, Olivette Genest, Clément Legaré, Louise Milot, Jean-Paul Michaud, Richard Rivard, Jean-Yves Thériault, Walter Vogels], Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf, 1987, Collection «Recherches». Nouvelle série-14, 217 p.
- Le Royaume de Jésus de saint Jean Eudes*. Études (dir. du collectif), Montréal et Paris, Les éditions Paulines et Médiaspaul, 1988, 259 p.
- Beau Sauvage et autres contes de la Mauricie*. Présentation et étude de Clément Legaré. Répertoire de Béatrice Morin-Guimond. Enquêtes folkloriques de Carolle Richard et Yves Boisvert, suivies d'une étude sur «La socio-sémiotique et le français parlé au Québec» par Clément Legaré, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1990, 301 p. Collection «Mémoires d'homme». Préface de Jean-Pierre Pichette.
- Au cœur de la miséricorde avec saint Jean Eudes*. Études. Témoignages (dir. du collectif), Montréal et Paris, Médiaspaul, 1995, 278 p.